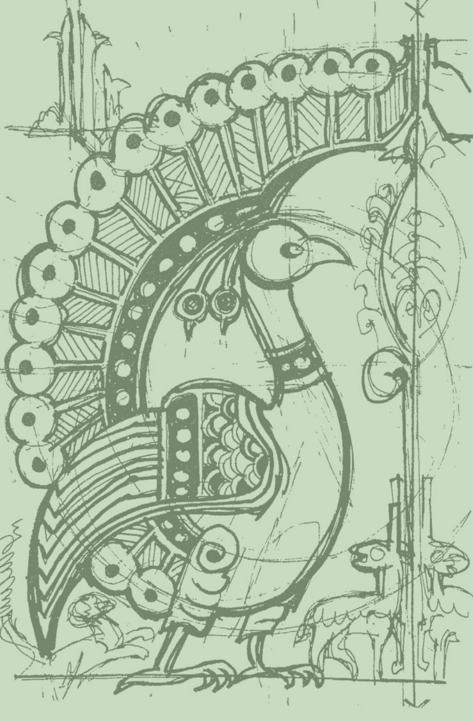
٨٨ ◇ جارودى: قرطبة عاصمة الروح ◈ ديسمبر ١٩٩٢

خمسمائة عام على خروج العرب من الأندلس



الحب من الأندلس إلى أوربا

أدب ونقد

مجلة الثقافة الوطنية الديمقراطية

مجلة الثقافة الوطنية الديمقراطية/شهرية يصدرها حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي

أدب ونقد

السنة التاسعة/ديسمبر ١٩٩٢/ العدد ٨٨

الرسوم الداخلية للشاعر

الشاب: أحمد ابو زيد

الغلاف

للفنان: يوسف شاكر

(بناء على تصميم أساسى للفنان :

محيى الدين اللباد)

مراجعة الصف: مصطفى عبادة

أعمال الصف والتنضيد مجلة اليسار:

صفاء سعيد

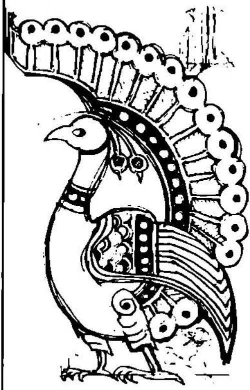
صلاح عابدين

أدب ونقد

رئيس مجلس الإدارة
لطفي واكد

رئيسة التحرير
فريدة النقاش

مدير التحرير
حلمي سالم



المراسلات:

مجلة أدب ونقد/٢٣ شارع عبد الخالق ثروت القاهرة:

ت:٣٩٣٩١١٤/٣٩٢٢٣٠٦

فاكس الأهالي: ٣٩٠٠٤١٢/فاكس البار:٣٤٤٢٠١٣

الاشتراكات: لمدة عام ١٨ جنيها/ البلاد العربية ٧٥ دولار للافراد/ ١٥٠ دولار للمؤسسات/ أوروبا وأمريكا ١٠٠ دولار/ ترسل باسم الأهالي مجلة أدب ونقد.

المقالات التي ترد للمجلة لاترد لأصحابها

في هذا العدد

أول الكتابة

ها هو عدد خاص مرة أخرى لكنه يختلف تماماً عن كل أعدادنا السابقة، فهو لا يدور حول مفكر واحد أو ظاهرة من ظواهر الحياة الثقافية بل حول مناسبة هي خروج العرب من الأندلس قبل خمسمائة عام، لعلنا نكون قادرين على طرح كل الأسئلة الكبرى التي تحملها هذه المناسبة، أو على الأقل فتح الباب لمراجعتها خروجاً بما هو ضروري لنا نحن العرب من خبرات ودروس وعبر في زمن نتعرض فيه لعدوان غير مسبوق على حدودنا ونكاد أن نتمزق إلى طوائف وقبائل، ويبدو كما لو أننا في حين كسبنا هذه الثروة المفاجئة الإضافية وهي النفط قد خسرنا روحنا وإرادتنا وأصبح مستقبلنا كله مرهوناً، إذ أننا على كل المستويات أمة مستباحة.. وفي مثل هذه اللحظات الحالكة الظلمة تفتش الأمم في ماضيها البعيد بحثاً عن إلهام... التماساً لرد الاعتبار للنفس والثقة فيها، وفي هذا السياق نجد أن دوراً هائلاً قد حفظه التاريخ للمثقفين، فالبناء المجيد للحضارة العربية - الإسلامية في الأندلس شيده مثقفون كبار حين تملكوا معارف عصرهم دون شعور بالدونية أو الاستعلاء، وعكفوا على دراسة الفلسفة والعلوم في اليونان القديمة

وإذا نظرنا لحاضرنا المأساوي كتاريخ فسوف نكتشف أن الدور شبه الغائب للمثقفين يحدث ثغرة إضافية في جدار المقاومة.

ونحن نعرف أن عددنا الماضي قد أثار مناقشات واسعة على المقاهي خاصة دراسة المفكر العراقي «هادي العلوي» حول وظيفة المثقف وقدراته الكامنة ودوره الذي يمكن أن يكون عنصراً فاعلاً قوياً لإزاحة الطغاة، وأن فكرة «العلوي» الجديدة عن ضرورة استقلال المثقف لا عن نظم الحكم فقط وإنما أيضاً عن كل الأحزاب كانت موضوعاً لجدل واسع كم كنا نتمنى أن يدور على صفحاتنا، وقد أصابنا حزن عميق إذ اكتشفنا أن غالبية من المثقفين التقدميين أصبحوا أسرى اللامبالاة والشعور باللاجدوى وانعدام الدور.. ونحن لا نلوم أحداً، فقط نشعر بالحزن الذي لا يهزمه القول بأن مشوار الألف ميل يبدأ بخطوة.. وعلى كل حال سوف نبدأ نحن هذه الخطوة في عدد قادم إذ نعد لتحقيق واسع عن أزمة المثقفين ومبادرتهم الغائبة في زمن هو أحوج ما يكون إليهم..

يطرح عددنا أيضاً مسألة تفاعل الثقافات أي ما يسميه علماء الاجتماع والأنثروبولوجي بالمثاقفة، وقد لعب العرب في هذا الميدان دوراً رائداً لعله أن يكون دون مبالغة هو أكبر الأدوار في التاريخ العالمي حين نقلوا الفلسفة والعلوم اليونانية عبر مصفاة إبداعهم الخاص في الأندلس إلى أوروبا التي خرجت باستخدام هذه العلوم من الظلمات إلى النور.. فلم نرث عن أجدادنا الصحراء والنفط والبداوة فقط كما تبدو الصورة الممسوخة الآن.

وتقدم دراسة الدكتورة أمينة رشيد عن عاشق «مارجريت دوراس» الكاتبة الفرنسية وجهاً آخر للمثاقفة التي هي عكس روح الاستشراق على طول الخط، «فدوراس»

كاتبة تنتمى للمستعمرين الفرنسيين الذين غزوا الهند الصينية، ويتكشف لها أن الوجه الاستعمارى القبيح لا يلقى بظله الثقيل فقط على الشعوب المستعمرة «بفتح الميم» وإنما أيضاً على المستعمرين أنفسهم «بكسر الميم» الذين يتعرضون للتشوه الروحى العميق فى حلقة من الاستحالات والإخفاقات، حيث يتجلى المجتمع الطبقى القمعى فى صورة إضافية.

ويحاول الزميل «محمود نسيم» فى قرا ءته لأوراق ندوة مجلة الهلال احتفالاً بمرور مائة عام على صدورها أن يرد على السؤال: لماذا أخفق التنوير وحدث الارتداد، ما هو العيب الخلقى خارجياً كان أم داخلياً الذى أدى بنا لأن تصبح كل قضايا نهاية القرن الماضى وبداية القرن الحالى مطروحة مجدداً دون أن تحسم نهائياً قضية واحدة.

ويرد الكاتب والباحث «**أبو سيف يوسف**» على **محمود أمين العالم** مصححاً بعض الوقائع التى جاءت فى حوارنا معه فى العدد قبل الماضى ويفتح بذلك مرة أخرى ملف تاريخ الحركة الشيوعية المصرية بفصائلها المختلفة وصراعاتها التى لم يكتبها أحد كتابة موضوعية شاملة حتى الآن بالرغم من الجهود الفردية هنا وهناك، ويا حبذا لو تكاتف الشيوعيون جميعاً من كل الفرق لكى يخرجوا إلى النور فكرة مركز وثائق ودراسات الحركة الشيوعية المصرية الذى أعدوا له بالفعل دراسة الجدوى كما أخبرنا الأستاذ أبو سيف يوسف نفسه، وبوسعهم أن يجدوا الحلول لمشكلة تمويل هذا المركز من المساهمات الشخصية لآلاف الشيوعيين القدامى والجدد الذين سيفرحون حتماً بإنجاز هذا الحلم، خاصة وأن مساهمات الشيوعيين الفكرية واجتهاداتهم قد أثرت تأثيراً عميقاً خلال نصف قرن على مسيرة الحركة الوطنية المصرية بكل روافدها الفكرية من ليبرالية ودينية وقومية.

نحن مدينون أيضاً باعتذار للكاتب والروائى السكندرى الموهوب «**مصطفى نصر**» الذى حين وصلتنا قصته «حكاية الرجل والصبى» بالبريد أرسلنا له على عنوانه نطلب إليه تغيير اسمه لأنه اسم كاتب وروائى معروف فإذا به يرد علينا قائلاً : إنه أنا مصطفى نصر ونحن نعرف. أن إنتاجه الغزير والغنى لم يدرس حتى الآن دراسة نقدية مثله مثل الكثيرين من المبدعين الموهوبين الذين يعيشون بعيداً عن القاهرة، ونعد أن نقدمه دراسات لأعمالهم جميعاً فى أعداد تالية..

وبعد لعل كل هذه الأسئلة التى يطرحها عددنا أن تلقى منكم إجابات عليها حتى يتقدم عملنا ويغتنى بإسهامكم الذى لا غنى عنه.

المحرر

زفرة العربى الأخيرة

خمسمائة عام
على خروج العرب من الأندلس

* تقديم *

* تأثير الشعر الاندلسى على الشعر الغربى *

ترجمة /أحمد بدوى

* قراءة لابن حزم فى طوق الحمامة *

ماجد يوسف

الاسلام فى الاندلس

* قرطبة عاصمة الروح والفكر *

كتاب: روجيه جارودى/ عرض حلمى سالم

أبو عبد الله:

* آخر ملوك الأندلس *

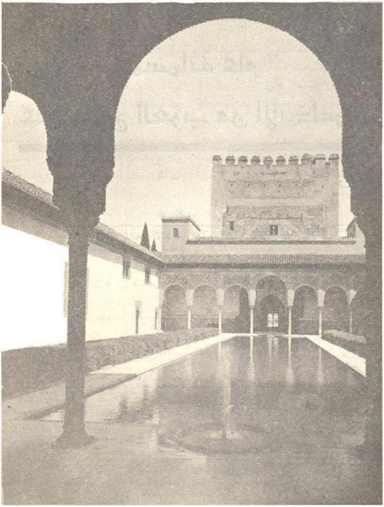
محمد عبد الله عنان

* قصيدة تاريخية خطيرة *

تقديم / عبد الوهاب عزام

شاعر اندلسى مجهول يرثى الأندلس

حوار مع المؤرخ ابراهيم الابيارى



هذا الملف:

نحن لانبكي على الأطلال

فريدة النقاش

ماذا سوف تقولون عن الأندلس!.. هل هي مرثية جديدة للفردوس العربي المفقود

تعزون بها أو تعزوننا في زمن الانهيار، لتقولوا لأنفسكم ولنا إننا أمة ذات ماض عريق، وأن أهلنا كانوا أهل حضارة؟

دار هذا المعنى في خاطر كل صديق أديب أو باحث عرضنا عليه فكرة العدد الخاص عن مرور خمسمائة عام على خروج العرب من أسبانيا قبل أن نشرع في التخطيط له ثم تنفيذه.

وقد نبهنا رد الفعل التلقائي هذا ومنذ البداية إلى المطب الذي يمكن أن نقع فيه ألا وهو البكاء على أطلال قرطبة «عاصمة الروح» كما يسميها المفكر الفرنسي «روجيه جارودي» لأن بعض أعظم فلاسفة المسلمين وعلمائهم عاشوا وأبدعوا فيها. فلو أننا استسلمنا لهذا الولع العاطفي بالأندلس.. والتعلق الوجداني بها لخرج إليكم عدد يكرر ما هو شائع. فما أكثر المراثي في شعرنا القديم والجديد التي بكت الأندلس، بل إن أمير الشعر العربي أحمد شوقي بلغ به الولع بالأندلس حد طلب العيش فيها حين تعرض للنفي فاستقر في أشبيليه. وعلى تعدد مناهجهم واجتهاداتهم فإن الغالبية العظمى من المتخصصين العرب في الأندلسيات يتحركون على خلفية ثابتة تقريباً هي أن أسبانيا كانت أرضاً للعرب بالحق التاريخي ضاع منهم أو ضيعوه سيان... وهكذا قال حتى بعض أفضل الفرنسيين الذين خرجوا مطرودين من الجزائر بعد استعمار استيطاني دام لمائة وثلاثين عاماً.. وفي الأدب الفرنسي والأوروبي كله كم من البكائيات كتبها شعراء كبار عن هزيمة «ريتشارد قلب الأسد» على أيدي صلاح الدين الأيوبي في زمن الحروب الصليبية.

وبالرغم من كل ما أنجزه العرب والمسلمون في أسبانيا فقد كانوا مستعمرين دام استيطانهم ثمانية قرون. ونحن لا نشعر بأي ألم إن نقول بخروج الاستعمار العربي من أسبانيا فهذه الحقيقة شيء، وكل الحقائق الأخرى شيء آخر.

وأهم هذه الحقائق الأخرى هي الإنجاز الثقافي والحضاري الضخم للعرب في أسبانيا. فقد كان للعرب المسلمين شأن بعض

الحضارات التى فتح قادتها العسكريون البلدان سجلهم الطويل فى الأندلس سلباً وإيجاباً. وقد عاشوا هناك ثمانية قرون بعد أن فتحوها فى زمن الخليفة عثمان بن عفان سنة ٦٤٧ ميلادية (٢٧ هجرية) بقيادة «عبد الله بن الحصين»، وأعاد «عقبة بن نافع» فتحها فى زمن معاوية بعد أن ألحق عدة هزائم بالروم والبربر الذين استعادوا قوتهم حين وهنت قبضة العرب المسلمين.. ويقر المؤرخون والمستشرقون أن سكان أسبانيا الأصليين قد انتصروا للمسلمين عند الفتح لأنهم أغاثوهم من ظلم القوط المسيطرين حينذاك والذين اتسم حكمهم بالهمجية والاستبداد.

«وقد كان انتشار الإسلام بفعل الإنسان واللغة العربية ولم يكن فقط بفعل السلاح» كما يقول المستشرق الأسبانى خوان فيرنيت.

وقد نضجت اللغة العربية فى ذلك الزمان لتصبح لغة ثقافة وحضارة قوية قادرة على تطوير نفسها مع تطور علوم البحرية والفلك والفلسفة والرياضيات متجاوزة الأفق الخيالى الفطرى الساذج للرؤية البدوية، ولعل إسهام هذه العلوم العربية فى تمهيد الطريق لاكتشاف أمريكا فى نفس العام الذى خرج فيه العرب من أسبانيا أن يكون موضوعاً لدرس مستقبلى يكشف وجهاً آخر للحضارة العربية الإسلامية.

وحين كتب المسرحى الراحل «محمود دياب» نصه التاريخى الجميل «باب الفتوح» حول بطله «أسامة بن يعقوب» يصل إلى أبواب القدس التى قدم إليها من الأندلس ساعياً للقاء محررها «صلاح الدين الأيوبى»، جعله يعلن رفضه للغة الميتة القديمة، وينحاز لتحريرها من الزينة الخارجية التى أثقلتها، ويربط بين موقفه هذا والأفق المستقبلى المفتوح لإزدهار جديد للحضارة العربية، وهو أفق رأى الشورى الشاب أنه يستحيل أن ينفتح على اتساعه إلا عن طريق العدل والوعى، وكان «أسامة» يحمل كتاباً وسيفاً، كتاب به لغة جديدة، وسيف يحمى مشروع الخبز والحرية... ولكن «محمود دياب» شأنه شأن كل المولعين بعروبة الأندلس القديمة لم يشر من قريب أو بعيد إلى حقيقة أن التحلل من قبضة الحكم العربى الإسلامى هناك قد أخذ يدب فى الأوصال تحت ضغط مقاومة الشعب الأسبانى للغرباء المحتلين.

فما أن بلغت الحضارة العربية الإسلامية أوج ازدهارها فى قرطبة زمن الخليفة الأموى عبد الرحمن الناصر إلا وأخذ ملوك الطوائف يحلون محل الأمويين فى القرن الحادى عشر الميلادى وأخذ الشعب الأسبانى ينظم صفوفه بعد أن تطورت أداته العسكرية وأخذ يعد العدة لإخراج العرب الغزاة، وأخذت المدن الإسلامية والثغور تسقط الواحدة بعد الأخرى حتى كان سقوط غرناطة فى يناير سنة ١٤٩٢ ميلادية، وبالتدريج استعادت أسبانيا لغتها ودينها الأول.

ولا ينقص من قيمة هذه الاستعادة ومعناها كل ما ارتبط بها من عسف وبطش وقع ضد المسلمين والموريسكيين وهم العرب المسلمون الذين خرجوا من الإسلام للمسيحية سواء برضاهم أو تحت ضغط الكنيسة ولاضطهاد المسلمين والموريسكيين سجل طويل فقد صدرت تباعاً قوانين فى العامين ١٥٢٥ و ١٥٢٨ أجبرت أعداداً هائلة على اعتناق المسيحية، ونشأت محاكم التفتيش التى بررت جرائمها الوحشية ضد الرعايا باسم المحافظة

على نقاء العقيدة المسيحية من الشوائب الإسلامية.

وكانت النهضة الأوروبية تدق أبواب العالم بقوة مستندة إلى التراث العلمي والفلسفي العبقري الذي أنشأه العرب وأبدعوا فيه في أوج ازدهار حضارتهم، وهو التراث الذي مايزال علم الاستشراق العربي ينفض من أثره العميق والحاسم على النهضة الأوروبية ودوره المركزي فيها الذي ساعد على خروج أوروبا من عصورها الوسطى.

وباستثناء عدد محدود للغاية من المستشرقين الذين يبحثون بنزاهة في تفاعل الحضارات والثقافات ويقرون بتأثير العرب الكبير وإسهامهم الإبداعي في تخلق الحضارة الأوروبية فإن الغالبية العظمى لا ترى في إسهام العرب المسلمين إلا «بضاعتنا ردت إلينا» باعتبار أن الفلاسفة والعلماء العرب كانوا مجرد مترجمين وناقلين لفلسفة اليونان وعلومها.

ومن هؤلاء المستشرقين ذوي الضمائر الحية والعقول النزيهة الأسباني «خوان فيرنيت» الذي يقول: «وإن معنى الأندلس يبقى هو: النهضة العلمية لأوروبا وأصل العلم الحديث. وهنا لابد من الإشارة إلى أنه انبعث العادة من القول والقبول بأن العلوم التي انتقلت عبر اللغة العربية لم تكن سوى ترجمة للعلوم الكلاسيكية، مع إنكار أن العرب أبدعوا. والقول أن العرب أضافوا قليلاً جداً إلى الميراث الذي سبقهم. هذا القول - يضيف المستشرق الأسباني - هو من اختراع الغرب في القرن التاسع عشر. والحقيقة، وبعد دراسات «لآسين بلاسيوس»، و «ريبيرا»، وجارثيا جوميث»، فإن العرب أبدعوا، وبين ما أبدعوه علم الجبر. هكذا نرى في العالم الأندلسي وفي مناخ لغته العربية بالذات اكتشافات وإبداعات لم نرها في ثقافات ما قبل الثقافة الإسلامية..»

أما المستشرق «بدرو مونتافيث» فيرى «أن الثقافة العربية الإسلامية مجهولة تماماً في أسبانيا، وأننا معها نسير في بيت لا نعرف أرجاءه..»

ويعرف هذا المستشرق كما يعرف غيره أن علم الاستشراق الذي نشأ في القرن التاسع عشر لأهداف استعمارية لا لبس فيها قد تجاهل التراث العربي - الإسلامي في الأندلس وهو يفك أضابير التاريخ الشرقي.

وهو ما يعني أن نظرة الاستشراق حتى الآن لم تكن مدفوعة فحسب بالاتجاهات الاستعمارية الأوروبية، وبمفاهيم المركزية الأوروبية التي تعتبر أوروبا هي محور العالم، وتقول بمفاهيم غير علمية مثل العقل الشرقي والعقل الأوروبي وإنما تجاهلت - عمداً - الإنتاج العربي - الإسلامي الهائل وانتقت منه ما يلائم حاجاتها.

وتؤكد هذه الحقيقة مجدداً إن علينا نحن العرب مهمة كبيرة هي أن نعيد اكتشاف تراثنا وتقديمه بصورة لائقة مدركين أن التراث ليس النصوص الدينية وحدها، لا فحسب لكي نصحح للغرب المفاهيم الخاطئة والمغرضة التي أصبحت جزءاً من وعيه، وإنما أيضاً لنصل بين مجرى حضارتنا وتراثنا العلمي والعقلي والنهر الكبير لحضارة العصر بكل روافده ونقف في الموقع الجدير بنا، ونعزز ثقتنا في أنفسنا وقدرتنا على صد الهجمة الاستعمارية الصهيونية الجديدة علينا.

علمنا أن نكتشف تراثنا بأنفسنا

مستخدمين كل ما توصلت إليه البشرية من أدوات بحث ومعرفة دون تعالٍ أو شعور بالدونية. وسوف نجد فى الاستشراق الجديد النزيه حتى ولو كان أجنبياً - كما سبقت الإشارة - عوناً كبيراً لنا على إنجاز هذه المهمة التى ربما سوف تخطو خطوة كبيرة إلى الأمام إذا ما استطاع المفكر العربى د. حسن حنفى أن يطور مشروعه الطموح لتأسيس علم «الاستغراب» شرط أن لا يتحول إلى استشراق مقلوب، أى بدلاً من مركزية الاستشراق الأوروبية تنشأ مركزية عربية إسلامية أساسها التعصب «لعقل عربى» مع أفكار خجولة مترددة عن تفوق ما يكون هو الرد الخطأ على سؤال الاستعلاء الأوروبى.

ففى آخر القرن العشرين، وبعد رحلة طويلة للبشرية ملؤها العذاب والأمل، الإحباط والإنجاز لابد أن يتجه كل الفرقاء إلى اكتشاف تلك الأرض المجهولة التى بوسعهم أن يقفوا عليها جميعاً، وأن يتعاونوا حقاً من أجل السعادة والعدالة والحرية لجميع البشر دون استثناء، وعندما يقرون جميعاً باختلافهم سيكون بوسعهم أن يتفقوا، ولعل المثقفين الذين لخلوا الثقافة ضمائرهم وبينهم الباحثون الرهبان النزيهون أن يكونوا قادرين على لعب هذا الدور الجديد.

ومنذ خمسة قرون أيضاً، وبعد شهرين إثنين من سقوط غرناطة آخر مدينة عربية فى الأندلس جرى طرد اليهود من أسبانيا جماعات وارتكبت ضدهم الفظائع، وها هم اليهود يغتصبون أرض العرب ليقيموا عليها دولة باسم أسطورة دينية، فهل سيطول الوقت الذى سيكون على المثقفين اليهود أن يعرفوا فيه أن هذه الدولة قد نشأت كذراع طويلة للقوة الاستعمارية الأمريكية المهيمنة على العالم، وأنه طالما انصاع اليهود لهذا الدور فإن العرب لن يقبلوهم بينهم علماً بأن مأساة تشتتهم وإبادتهم لم تكن من صنع العرب الذين يدفعون ثمن عنصرية الغرب واستعماريته.

إننا لكى نتفق لابد أن نقف أنداداً نزيهين، وإنهم لكى يعيشوا بيننا لابد أن يصبحوا جزءاً من المنطقة متخلصين من أوهام التفوق والتوسع.. أى من الصهيونية. لقد حاربت المنطقة من قبل قروناً لكى ترد عنها الحملة الصليبية، وكانوا هم حينذاك جزءاً لا يتجزأ من تراث أهلها وثقافتهم.. وهم يأتون إليها الآن بعد شتات طويل جزءاً من حملة استعمارية جديدة لابد أن مقاومة العرب سوف تصدها فى خاتمة المطاف حتى لو قام مؤقتاً سلام جائر وزائف..

شىء أخير يؤكده ملفنا هنا.. شىء نستطيع أن نمسك به فى هذا الزمن الصعب حيث نحن الضحية.. إننا أمة ذات حضارة كبيرة لم تكن أبداً عالة على التاريخ..

التأثيرات العربية
على الشعر الأوروبى فى الحب
الغزل من ابن زيدون إلى تشوسر

تأليف : د. روجر بوز

ترجمة وإعداد: أحمد على بدوى

تنفرد «أدب ونقد» بنشر هذا النص بالعربية بعد أن قام بترجمته الباحث «أحمد على بدوى» الذى بذل جهدا هائلا فى مراجعة المقتطفات العربية التى ترجمها المؤلف إلى الإنجليزية على أصولها ليقدم لنا النص العربى الأصلى. وذلك بترتيب خاص مع الناشرة الدكتورة سلمى الخضراء الجيوسى الشاعرة الفلسطينية المقيمة فى إنجلترا وهو فصل من كتاب سوف يصدر قريبا فى كل من لندن ونيويورك بعنوان «تركة أسبانيا الإسلامية» شارك فيه عدد كبير من المستشرقين والباحثين الأوربيين والأمريكيين فى الأندلسيات. (وقد تغاضينا عن الثبت (الببليوجرافيا) الملحقة بآخر المقال، التى تقدم فيها المؤلف قائمة بمصادره ومراجعه. وهى موجودة بحوزتنا ، لأى متخصص يريد الاستزادة والتدقيق) (أدب ونقد).

مازال كثير من معاصرينا المتخصصين فى القرون الوسطى يعترفون على مضض بأن الحضارة العربية كان لها تأثير على أوروبا القروسطية تجاوز بكثير اقتناء الأخيرة منها بعض سلع الرفاهية. وبالطبع فإن مديونية أوروبا للعرب بوصفهم وسطاء فى نقل الفلسفة الإغريقية والطب والرياضيات قد تم بالفعل الاعتراف بها، ذلك أن اعترافاً من ذلك القبيل لا يقوض الأوهام التقليدية التى تتمسك بها الهوية الثقافية الأوروبية، أى كل ما هو إغريقى رومانى مفعم بالأخلاقيات المسيحية. فنقل الفلسفة وغيرها عن طريق العرب قد اعتد به على إنه «بضاعتنا ردت إلينا»(١). وبذلك فقد تم الافتراض بأن العرب قد لعبوا دوراً سلبياً بحتاً فى هذه العملية (إعادة النقل). أما تقاليد الحب الغربى فقد يبدو أنها جوهرياً شىء أوروبى لأنها مرتبطة بقوانين الكياسة الاجتماعية ومثل الفروسية المسيحية (والإيثار)، ولأنها فى صميم جذور أى من

المفاهيم العصرية الغربية للحب العفيف، ولهذا فإن كثيراً من الناس قد يعتبرون ما ذهب إليه غيرهم من أنها قد تنجت . ربما . من صلات بالعالم العربى شيئاً منافياً وخافياً للطبيعة وللعقل، وقبل المائة سنة الأخيرة لم يكن باحث واحد يجرؤ أن يذهب إلى مثل ذلك، وفى الواقع أنه بعد مرحلة الاستعمار، التى يمكن أن يؤرخ لها من وجهة النظر العربية بالحملة الفرنسية على مصر بقيادة بونابرت (٢) (١٧٩٨ ـ ١٨٠١)، قد أصبح الحديث فى مديونية أوروبا الثقافية للعرب بالفعل محرماً. وحتى فى الثلاثينات من هذا القرن عندما تمت.خارج أسبانيا .أبحاث على أيدى لورانس ايكر L.ecker وهنرى بيرز Henri peres و إميل درمنجهام E. Derminghem وايفاريست ليفى بروفنسال .-E.levi provencel ونيكل A.R.Nykl، وحتى فى أسبانيا حيث ظهرت أعمال رائدة على أيدى خوليان ريبيرا إى تاراخو وميجيل أسين بالاسيوس وإميليو جارثيا جوميز ورامون مينديز بيرالى وامريكو كاسترو وآخرين، فقد وجد من كانوا . مثل كلاوديو سانشيز البورونوز ومارسيلينو مينديز إى بالايو، من يرجعون معظم ما فى أسبانيا من إخفاق، وبالتحديد «تأخرها الثقافى» إلى تأثير الإسلام «المميت الذى جرد أسبانيا من أوروبيتها». (٣)

أما السويسرى دنى دى روجمون، الذى ذاعت شهرته أكثر ما ذاعت بفضل نظرته المغرية فى أن الحب الغربى هو وليد مناخ الهرطقة بأكثر من وليد مناخ التقوى، فقد صرح سنة ١٩٥٦ فى الطبعة المزيدة من كتابه «العاطفة والمجتمع» Passion and society (٤) بأنه لم تعد هناك أية ضرورة لإثبات التأثير الأندلسى على شعراء أوروبا من «التروبادور» (الجوالة) لأن هذا فى نظره كان بديهياً.

يقول دى روجمون «ولأستطيع أن أملأ صفحات وصفحات بفقرات من كلام العرب والبروفانسيين (أبناء اقليم بروفانس فى فرنسا) مرقناً من أن اخصائيينا العظام القائلين بالفجوة الفاصلة ليعجزون فى الأغلب عن تخمين ما إذا كانت هذه الأشعار قد سطرت شمالى جبال البرانس أم جنوبها . لقد قضى الأمر، ولكن للأسف فإن الأمر أبعد من أن يكون قد قضى، والعلاقة بين الشعر العربى والبروفنسالى هى أعقد بكثير مما يريدنا دى روجمون أن نظنه.

إن الاخصائيين الإثنين القائلين بالفجوة واللذين كانا فى ذهنه (واللذين يذكرهما فى نفس الفقرة لاحقاً) هما عالما القرن التاسع عشر آرنست رينان، ورينهاردت دوزى.ويبدو أن العلماء المعاصرين مازالوا يجدون صعوبة فى أن ينفضوا عنهم الأحكام السلبية التى أطلقها هذان المستشرقان.

بعد أن يعترف رينان بأن القشتالية والبرتغالية ليستا الوحيدتين من بين اللغات الرومانكية (أى الناشئة عن اللاتينية .أ.ع.ب) اللتين يعربان كلمات ذات أصل عربى يكتب قائلاً :

«إنه فيما يخص التأثيرات الأدبية والسلوكية فتلك قد بولغ فى تأثير كل منهما مبالغة شديدة، فلا الشعر البروفنسالى ولا تقاليد الفروسية يدينان بشىء للمسلمين. إن ثمة فجوة تفصل بين شعر اللغات الرومانكية والشعر العربى من حيث كل من الشكل والمضمون، وليس هناك أى دليل على أن

الشعراء المسيحيين كانوا يعرفون بوجود الشعر العربي، ويمكن للمرء أن يؤكد أنهم حتى لو عرفوا به لما تمكنوا من فهم لغته وروحه» (٥)

وكان رأي دوزي في الموضوع أقل مهادنة حتى من رينان نفسه، فهو القائل :

«وإنه فيما يخص احتمال التأثير المباشر للشعر العربي على الشعر البرو؟؟؟؟؟، أو على شعر اللغات الرومانكية عموماً، فذلك لم يتم إثباته ولن يتم، ونحن نعتبر هذه المسألة دون أية جدوى على الإطلاق، ونود ألا نسمع قط بأنها قد نوقشت، رغم أننا موقنون أن التوقف عن مناقشتها سيستغرق وقتاً ليس بالقصير، فإن لكل امرئ لعبته المفضلة» (٦)

إن كلمات دوزي المقرّرة «لم يتم اثبات ولن يتم» (٧) تفضح تماماً افتقاره إلى الحياد النقدي. وإن المرء لا ينتظر مثل ذلك التحيز من واحد من أبرز مؤرخي أسبانيا الإسلامية. كما أن لهجة تلك الكلمات تذكرني برد فعل آلفريد جانروا إزاء اقتراح خوميان ريبيرا (في سنة ١٩٢٨) بالأحرى افتراض أن كلمة تروبار قد تكون مشتقة من الفعل العربي «طرب» بمعنى «غنى، عزف الموسيقى، أهاجه الفرح، أو الشجن ، عطل قلبه بنشوة» إذ قال (؟؟؟) «إن الأصول اللغوية العربية التي يحاول ريبيرا أن ينسب إليها كلمة تروبادور هي بالقطع لن يعترف بها أحد» (٨)

أما سطور دوزي التي ذكرتها على التو، فقد اقتطفها صمويل ستيرن وضمنها بحثاً ألقاه في مدينة «سبولتو» ١٩٦٤، وكان ما خرج هو به شديد التشابه إذ قال (ستيرن) :

«إن كون التروبادور غير قادرين على اتصال مباشر بالشعر العربي هو نتيجة مباشرة لتلك الحقيقة التي لا يماري فيها أحد وهي أنهم لم يكونوا، ولم يكن لهم أن يكونوا، على دراية تتيح لهم فهمه، وفي تقديري المتواضع ما من سبب يدعو إلى التفكير في إرجاع عنصر واحد من عناصر أشعار التروبادور إلى تأثير الشعر العربي» (٩)

كيف يمكن لنا أن نكون متأكدين إلى هذا الحد أن التروبادور لم تكن لهم أية دراية بالعربية؟ وأنهم ما كانوا يطلبون ترجمة بدائية لكلمات أغنية عربية إذا اجتذبت أسماعهم ألحانها وإيقاعاتها وطويل قوافيها؟ ورغم أن ستيرن لا ينكر وجود تماثلات بين مفهوم التروبادور للحب وبعض الأفكار التي عبر عنها الأدب العربي» فإن الافتراض الذي يفترضه هو أن «تلك التماثلات يجب أن تفسر على أنها تطورات متوازية لا تربط بينها أي صلة رحم» (١٠)

عندما بحث في ١٩٦٧ لأكاديمي أمريكي كنت قد التقيت به في أحد المؤتمرات أنني كنت أقوم ببعض أبحاث على ما قاله العلماء عن «الحب الغربي» وأنني كنت أميل إلى إيثار نظرية الأصول العربية : كان ماقاله لي مثبطاً للعزم تماماً، وبالحرف الواحد «كنت أظن تلك النظرية قد أثبتت خطئها تماماً على يد صمويل ستيرن» ، ولحسن الحظ لم أتحول عن غرضي وإذ أتممت مسحاً تاريخياً لما أسميته «التراث العلمي عن الحب الغزلي» كنت قد تعلمت أنه في التاريخ الأدبي والثقافي ما من ثوابت مطلقة، وأن النظريات تتغير مع الميول السائدة في هذا العصر أو ذاك وأن العالم الذي يدعي الحياد أكثر من غيره هو في الغالب أكثر الجميع تحيزاً. وبالمناسبة فهذا لا يعني أنني أظن المشروع برمته مقضياً عليه منذ البداية. فهناك ماريا روزا منيوكال ذات الرؤية

البديلة فى اختلاط أصلاب الثقافة الأوروبية، والتى هى دون شك تسرف فى التواضع حين تقول إن رؤيتها تلك هى مجرد وهم تعدل به من سائر الأوهام السائدة»(١١)

وعلى أساس من اكتشافاتى الخاصة ومن لحصى للأدلة، فإننى لا زلت أعتقد أن «الحب الغزلى الأوروبى» يمكن تعريفه بأنه «ظاهرة ثقافية شاملة انبثقت فى مناخ مسيحى أرستقراطى تعرض لتأثيرات أسبانيا العربية» (١٢)

ورغم أن التروبادور أنفسهم استخدموا تعبيرات أخرى مثل «الحب الكامل» و «الحب النقى» و «الحب الصادق» (ومصطلحات أخرى توجد فى اللغات الرومانكية.) فإن «الحب الغزلى» هو وصف مناسب لمفهوم من الحب استثارت به تقاليد الأدب الأوروبى من القرن الثانى عشر وحتى عصر النهضة، ولذلك يمتد هذا المفهوم لوصف كل تلك الفترات التى عاشها هذا الأدب(١٣)

وهذا العرف الأدبى أو الشعرى الذى نشره فى أوروبا التروبادور البروفنسال هو - سواء أتخذ بجدية أو بسخرية - واضح التأثير فى أعمال شعراء وروبا العصور الوسطى الرئيسيين وكتابها السرديين كذلك، مابين برنارت دى فنتادورن، وجيوم دى لوريس، وكرتيان دى تروا، وهيتريخ فون مورونجن، وفولفرام فون اشنباخ، وجوتفريد فون ستراسبورج، وكافالكانتى ودانتى، وبترارك، وأوسيس مارتش، وتشوسر وجون جوير، ومالورى، ومارى دى فرانس، وشارل دورليان، وسانتيلانا، وديبجو دى سان بدرو وفرناندو دى روخاس. وهو أيضاً ذو أهمية محورية لدى بعض كتاب عصر النهضة، من أمثال جيل فيشنته وجاركيلازو.

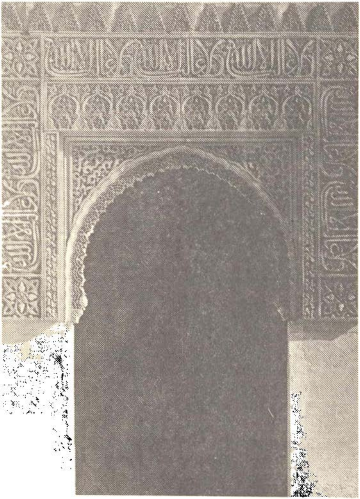
إن أهم ملامح هذا المفهوم للحب هو تسيد المحبوب ووفاء المحب وامتثاله، والسرية، والتوافق بين الحب والشعر وقوة الحب التى ترتقى بالنفوس وإن كانت تعصف بها بقوة مدمرة. وكان المحبوب متمتعاً بسيادة «اللورد» الاقطاعى أو بكمال الآلهة. وكان المحب يتعهد متواضعاً بخدمته (ها) كأنه تابع أو عبد، غير راغب فى شىء خلا بادرة بالامتنان لما بذله فى سبيلها، ولما كان التعبير العلنى عن العاطفة قمينا بتعريض شرف السيدة النبيلة للخطر، خاصة إذا كانت متزوجة، فقد كان الاحتشام هو القاعدة الأساسية وشرطاً لأى تفضل ذى طابع جنسى قد تبادر به، وهذا يفسر علة اعتياد الشاعر إخفاء هوية محبوبته بتسميتها اسماً مختلفاً أو «كنية». وكان المحب يكتسب عدداً من السجايا بفضل مجهوده فى سبيل جعل نفسه جديراً بمحبوبته، من تلك السجايا ما هو أخلاقى وما هو غزلى وما هو فروسى. وإذا كان السبيل إليها مطروقاً ميسراً فقد الحب ما فيه من اتقاد وارتقاء بالنفس، ولكنها مع ذلك إذا جسدت النموذج الأصيل وللمرأة الجميلة التى لارحمة فى قلبها»(١٤) فقد يتدهور الحب من مظاهره التقليدية (أو بالأحرى التقاليدية) كالأرق والنحول والارتعاش والإغماء والشحوب إلى نوع من الملانخوليا أو الاكتئاب يؤدى فى أقصاه إلى الموت. ولأن هذا المفهوم مؤسس على التعايش بين الرغبة الحسية والتطلع الروحى، وهوتعايش غير آمن ولا مستقر، فقد كان هذا المفهوم للحب منطوياً من الأساس على مفارقة BARADOX، كان، بكلمات ف. تيومان : «حباً غير مشروع لكنه مرتق

بالأخلاق في نفس الوقت، مشبوب العاطفة لكنه يؤدي إلى ضبط النفس، مذل لكنه يسمو بالروح، بشري ومجاوز (للبشرية)»(١٥)

وباستثناء توازي العلاقات العاطفية مع العلاقات الاقطاعية، فإن كل ملامح ذلك الحب التي ذكرت هي الأساس في تقاليد «الحب العذري» العربية، والتي يمكن تتبع جذورها رجوعاً إلى شعر قبيلة بني عذرة (أبناء العفة كما يدل معنى اسمهم العربي. المؤلف.) وهي قبيلة عرف أبناؤها بأنهم شهداء الغرام من طرف واحد، وجدت في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، وإلى جميل بن معمر العذري (ت سنة ٨٢ هـ/ ٧٠١م) وهو شاعر اشتهر باسم جميل بثينة بسبب حبه لبثينة بالتحديد. وهذه التقاليد نوقشت وأوضحت قسماتها في رسائل عديدة، أشهرها «كتاب الزهرة» لمحمد بن داود الأصفهاني(١٦) (ولد سنة٢٥٥ هـ/ ٨٦٨م وتوفى سنة٢٩٧ هـ/ ٩١٠م) الذي ألفه في بغداد في أواخر حياته، و «طوق الحمامة»(١٧) لأحمد بن سعيد بن حزم (ابن حزم الأشهر. المؤلف ويعرف أيضاً بابن حزم الظاهري لاتخاذه في التصوف موقفاً مضاداً للباطنية. أ. ع. ب) المولود سنة ٣٨٣ هـ/ ٩٩٣م (ت ٤٥٦ هـ/ ١٠٦٤م) الذي ألفه في قرطبة حوالـــي ٤١٢ هـ/ ١٠٢٢م(١٧). ويمكن أن نخرج بأن تقاليد الحب الدنيوي الروحي هذا بما فيها من مفارقة قد انتقلت من أسبانيا المسلمة إلى جنوب فرنسا على يد الموسيقيين والقيان والأسرى والعبيد.

وثمة قناة أخرى للاتصال بين الشرق والغرب كانت، بالطبع، هي مملكة صقلية النورماندية. لكنه لا يكفي فحسب إثبات أن الشعر العربي أو الرسائل العربية في الحب كانا في متناول التروبادور البروفنسال، بل إنه من الضروري أيضاً أن نبرهن على أن تلك التوازيات غير المشكوك فيها بين هذين المفهومين لا يمكن تفسيرها بكونها وليدة المصادفة أو بوجود أصل مشترك نهل منه الاثنان، ولإمكان تلك البرهنة على المرء أن يقدم أدلة من الآداب نفسها على التبادل ـ أو النقل ـ الثقافي. فإن الاعتراضات الجادة التي أثيرت على هذا الفرض لم تجابه حتى الآن بشكل منهجي منظم.

يعتقد بيتر درونكه، وهو واحد من الذين اشتركوا في المناقشة التي أعقبت إلقاء صمويل مشيرن بحثه في مدينة سبوليتو، أن التوازيات بين الشعر البروفنسالي وشعر الحب العربي هي بمحض الصدفة. هذه هي الفرضية الكافية في كتابه «لاتينية العصور الوسطى وظهور قصيدة الحب الأوروبية»(١٨) MEDIEVAL LATIN AND THE RISE OF EUROPEAN LOVE - LYRIC. في هذا العمل المبهر، الذي يبدأ بأقدم مجموعات أغاني الحب كلها، أي بتلك التي كتبت في مصر قبل ميلاد المسيح بألفي عام، والذي يضم أمثلة من أشعار الأيسلنديين، والبيزنطيين، والجيورجيين، والعرب و القمبين العرب (MOZARABIC) باللغات الأوروبية، وتطلق على مسيحيي أسبانيا الذين ظلوا في الأندلس تحت الحكم العربي دون أن يعتنقوا الإسلام وإن اتخذوا العربية لغة حديث وتعبير فني. أ. ع. ب.) يريد درونكه أن يفترض أن الحب الغزلي ـ الذي يبدو أنه يعني به هنا مرادفاً للتجربة أو للإحساس الذي أتاح لقصيدة الحب الأوروبية أن تظهر ـ هو شيء ممكن حدوثه على مستوى العالم ويمكن ظهوره



«فى أى زمان ومكان». وثمة ثلاثة اعتراضات أساسية على هذا التناول: أولاً كل شىء أنه يقلل مما فى شعر التروبادور البروفنسال من تجديد فى كل من الشكل والمضمون كما يقلل مما لهذا الشعر من تأثير هائل على الأدب الأوروبى والأعراف الاجتماعية. ثانياً أنه يخلع مصطلح «الحب الغزلى» عن التقليد الأدبى الرئيسى للعصور الوسطى ويعممه على ما يظهر فى أى زمان ومكان، بينما تعبير الحب الغزلى هو فى نهاية الأمر مصطلح نقدى لا يطلق على تجربة فردية ولكن على فن من فنون الأدب وظاهرة ثقافية عامة كان مكانها أوروبا وزمانها العصور الوسطى. ثالثاً أنه قبل القرن الثانى عشر الميلادى لم يكن سوى الشعر العربى أو الشعر الذى تأثر بتقاليد القصيد العربى يحتوى كل الملامح الأساسية للحب الغزلى التى ذكرتها آنفاً. لا شك أنها مبالغة أن يذهب أحدنا، كما ذهب كورتيوس إلى «أن العاطفة والشجن اللذين فى الحب كانا انفعالاً اكتشفه التروبادور الفرنسيون وخلفاؤهم»(١٩) أو كما ذهب س. لويس وإلى أن أدب عصر النهضة كان بالمقارنة مع تلك الطفرة كالمويجة إذا قورنت بالبحر العميق».(٢٠) ورغم ما قلته من أن فى ذلك مبالغة فإننى أعترف بأن الأسلوب الذى كتب به التروبادور عن الحب - وأيضاً قرارهم أن يقوموا بذلك فى اللغة الشعبية - كان ثورياً. وكما كتب ماريو اكيكولا فى أواخر القرن الخامس عشر «وإن الطريقة التى وصفوا بها حبهم كانت جديدة، ومختلفة تماماً عن تلك التى انتهجها المؤلفون اللاتينيون القدماء، فأولئك (اللاتين) كانوا يكتبون «على المكشوف»، دون احترام، دون تبجيل، دون خشية تلويث شرف سيداتهم.»

(٢١)

وكان آلان بوز هو الذى وضع هذه النقطة جيداً جداً فى مقدمة الجزء الأول من «ديوانه» للشعر الفرنسى قائلاً:

«عموماً كان الإغريق والرومان، وهم فى ذلك لا يختلفون عن الصينيين، ينظرون إلى الحب على أنه مرض بمجرد أن يتخطى حدود تلك اللذة الحسية التى كانت يعتد بها على أنها التعبير الطبيعى عنه، وهذا المسلك أكثر عداء للعاطفة حتى من امتهان الجسد وتجريم النزعة الجنسية اللذين كانا فى الكهنوت المسيحى واللذين يكادان يشبهان السلوك المرضى.»(٢٢)

كما كتب أيضاً:

«وبالكاد يمكن أن نشك فى أن الأسلاف العرب لهؤلاء الشعراء (يقصد بالأخيرين التروبادور. المؤلف.) يمكن العثور عليهم فى أندلس القرن التاسع وفى ثنايا «طوق الحمامة» لابن حزم العظيم، الذى بالمناسبة جعل من نصوص أفلاطون بعضاً من مطالعاته الأساسية فى زمن كان فيه ذلك الفيلسوف (أفلاطون) مجرد اسم فى عرف الغرب المسيحى»(٢٣)

وفى حين أتفق مع درونكه فى أن قصيد الحب الأوروبى هو حديقة فيها يصعب فصل الجذور بعضها عن البعض الآخر وأنه «وأهم من ذلك بكثير أن ينظر المرء لزهورها كيف تنمو»(٢٤) إلا أننا لا يمكن أن نقدر لتلك الزهور قيمتها الحقة إلا إذا قمنا ببعض المقارنات. وحتى الآن لم يقم عالم واحد بعمل دراسة مقارنة لشعر الحب الأوروبى والعربى تكون مرضية. وقد أشرت أعلاه إلى بعض الأسباب التى بها لم يتم القيام بمثل هذه الدراسة.

إن الأولوية الأولى هي لتطوير إطار عمل منهجي مناسب يأخذ في الاعتبار الأعمال النظرية التي تم القيام بها في موضوع الانتقال الثقافي، وبخاصة تلك التي قام بها وتورمان دانييل، الذي لاحظ وإن ما تم نقله كان دائماً إما ما هو ثقافي مشترك أو ثقافي محايد.» والذي ذكر وإن حقيقة الدور التي لعبته الممارسة الأدبية العربية في التأثير على الشعر البروفنسالي وفي مواصفات الحب الغزلي ما زالت موضع خلاف. إلا أنه يبدو أن كثيراً من المثيرات الأصلية جاءت من المغاربة، ويدل التهجين بين أغاني الحب الرومانتيكية والعربية على وجود عالم مشترك من القينات المغنيات (القيان) بما لا يدع مجالاً لأي شك»(٢٥)

وفي دراسة كتلك التي اقترحها يمكن أن توجد خمسة أقسام. الأول يعالج الأدلة القائمة على الصلات الثقافية بين أوروبا المسيحية والحضارة العربية الإسلامية وسبل الاتصال المتاحة (أي بين أسبانيا المسلمة وصقلية) والثاني للنظرية والتطبيق الموسيقيين، والثالث لمسألة العناصر الشكلية والأسلوبية، والرابع للموضوعات العامة، والموتيفات الخاصة، والخامس لتأثير الأفكار الفلسفية أو النظريات، شأن الأفلاطونية أو التصوف أو التوصيف الطبي للاتخوليا الحب (و الملاتخوليا هي اللفظ الذي استعمله العرب بالفعل لوصف الاكتئاب، والمنحدر إليهم بطبيعة الحال من الإغريقية. أ. ع. ب) وإنني لموقن أنه لو كتب لمثل هذا البحث أن يقام به على أكمل وجه لما أمكن لعالم مثل ل.ت. توبسفيلد أن يكتب كتاباً عنوانه «التروبادور والحب» (٢٦) TROUBADOURS AND LOVE لا يتضمن سوى إشارة وجيزة واحدة إلى ابن حزم وأربعة أسطر قصيرة حذرة تذكر مصادر أسبانية - عربية افتراضية لم يذكرها بالاسم.

وفي المساحة المخصصة لبحثي هذا لا أستطيع أن أفعل أكثر من أن أقدم بعض مواد أولية لكل من القسمين الأول والرابع: فسوف أذكر بعض حقائق عن سبل الاتصال ذات الإمكانيات وأوضح عن طريق الالتقاط بعض موضوعات تتوازى فيها شعر الحب الأوروبي مع نظيره العربي. بعض تلك التوازيات ذات طبيعة عامة، وبعضها الآخر شديد الخصوصية ويبدو وكأنه دليل على أن فقرات معينة من طوق الحمامة لابن حزم كانت مألوفة لدى شعراء فرنسا وأسبانيا.

أولاً: سأتحدث عن التغيير في ميزان القوى في نهاية القرن الحادي عشر الميلادي.

ثانياً: سأناقش العلاقات الدبلوماسية والزيجات التي تبودلت بين مملكة نافار وعاصمة الخلافة قرطبة.

ثالثاً: سأركز على الدور الذي لعبه السفراء، الشعراء، العرب.

رابعاً: سأذكر العلاقات التي كانت بين قشتالة ومملكة أشبيلية.

خامساً: وأخيراً سأعتدّ بدلالة سقوط حصن بارباسترو التابع لمملكة آراجون ثم بتأثير القيان على بلاطات إمارات جنوب فرنسا.

في شبه جزيرة أيبريا، وعلى الأقل منذ القرن العاشر الميلادي فصاعداً، كانت هناك نقاط اتصال عديدة بين العرب والمسيحيين: الحروب، والتجارة، والدبلوماسية، الهجرة، وزواج ذكور أحد المجتمعين ببنات الآخر والمثل بالمثل، ومع ذلك فنتيجة لتغيرات سياسية واقتصادية هامة فتحت قنوات اتصال جديدة

في أواخر القرن الحادي عشر وأوائل الثاني عشر. واليك بعض المفاتيح التاريخية :

أ - ٤٥٧ هـ/ ١٠٦٤م : قهر الفرسان الفرنسيين لبارباسترو.

ب - ٤٧٨ هـ/ ١٠٨٥م : سقوط طليطلة في يد ألفونسو السادس.

ج - ٤٨٤ هـ/١٠٩١م : هزيمة ملك أشبيلية الشاعر المعتمد بن عباد على يد «القائد المؤمن» يوسف بن تاشفين ربّى قبيلته من البربر، والتي بها تتحدد نهاية حقبة ملوك الطوائف وبداية عصر المرابطين.

د - ٤٨٤ هـ/ ١٠٩١م :أيضاً: إتمام الغزو النورماندي لصقلية.

هـ - ١٠٩٦ - ١٠٩٩م : الحملة الصليبية الأولى.

و - ١١١٢م : توحيد بروفانس وكطالونيا تحت تاج رامون بيرينجيه الرابع.

ز - ٥١٢ هـ/ ١١٨م : فتح ألفونسو الأول ملك أراجون لسرقسطة.

من أحد طرفي البحر المتوسط إلى الآخر كانت «مملكة المسيح» آخذة في الاتساع : إلى فلسطين، وسوريا، وصقلية، وأسبانيا، وكانت الممالك الصغرى المستقلة المتناثرة عبر الأندلس قد أضعفتها الصراعات الداخلية إلى حد أنها من فرط اليأس لجأت إلى قبائل البربر من المرابطين طلباً لتدخلها، ولكنها عندما أدركت بعد فوات الأوان أن ليوسف بن تاشفين أطماعاً أخرى لجأوا إلى المسيحيين طلباً للعون لكن دون جدوى. وبينما كانت الممالك المسيحية في شمال أسبانيا قد عاشت في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) في ظل خلافة قرطبة : إذ الوضع الآن ينعكس، وسعت الدول الإسلامية إلى تأمين بقائها بتقديم الإتاوات إلى الموك المسيحيين. ومع هذا التحول في ميزان القوى أصبحت هناك لو رغبة أكبر - وكذلك فرصة أكبر - في الاقتداء بملامح الثقافة العربية التي كانت تعتبر من قبل مزرية بالعقل ومخنثة.

ومن المفهوم أن جنوب فرنسا كان أكثر استيعاباً لدقائق الثقافة العربية من قشتالة التي كان عليها أن تظل في حالة تأهب حربي دائم، فعلى سبيل المثال كانت قوات رامون بيرنجيه في نظر البطل الملحمي القشتالي «السيد» تفتقر بشدة إلى ما يجب أن يتزورد به المحاربون من لباس الحرب ورباط الخيل.(٢٧) ويظهر جلياً الشعور الأوروبي بالنقص الثقافي (عن العرب) في قصة خوان مانويل عن نصيحة صلاح الدين إلى كونت (أمير» بروفانس في النص المعروف «بالكونت لوكانور». ومغزى القصة أن الفضلة ارفع من نبل المحتد أو الثروة، وهي مسألة طالما دافع عنهاشعراء التروبادور.(٢٨)

كذلك من المدهش أن نعلم بوجود علاقات خاصة في نهاية القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي بين مملكة نافاروخلافة قرطبة (٢٩) وذلك حين كان على كرسي الخلافة فيها عبد الرحمن الثاني الذي كان يريد ليلاطه أن يباري في تألقه بلاط الرشيد والمأمون في بغداد(٣٠) وكان أبوه الحكم الأول شاعراً ظالماً وصف نفسه في قصائده بأنه عبد ذليل أمام الحب(٣١)أما عبد الرحمن الثالث (حكم خمسين عاماً من ٣ هـ/ ٩٢٩م إلى ٣٥٠ هـ/ ٩٦١م) فكانت أمه مسيحية تدعى ماريا وجدته «أونيكا» أميرة نافارية (٣٢)

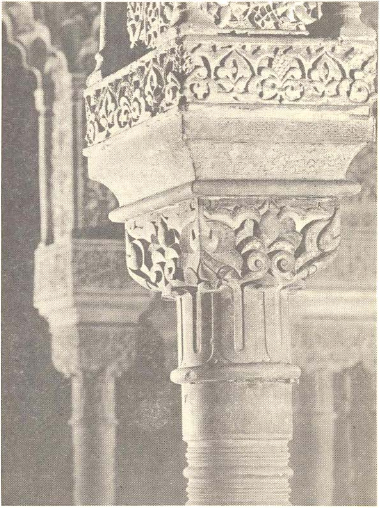
ولذلك وضعت أرملة سانخو مارستير الأول : المملكة تردا أراضيها تحت حمايته عندما مات زوجها سنة ٩٤٥م،(٣٣) وتزوج ابنه الحكم

الثانى صاحب المكتبة الثمينة التى حوت أربعمائة ألف مجلد فتاة من نافار أيضاً أنجبت له ابنه هشام الثانى كان اسمها الأوروبى يعنى «الشروق» فجعل لها الاسم العربى «صبح» ووقع فى غرامها أيضاً مغتصب حكم الأندلس من الخلفاء : الملك المنصور(٣٤) كما كانت ثمة علاقات بين قرطبة وليون، فقد عاون الحكم الثانى سانخو الأول الشهير بالبدين على استرداد عرش ليون بعد أن أرسل إليه طبيباً داوى زيادة وزنه(٣٥) وكذلك أراد المنصور أن يتزوج فتاة مسيحية اسمها تيريزا كانت ابنة ملك ليون لكنها اعتذرت واعتزلت الحياة العامة لتخلو إلى دير فى موطنها (٣٦)

وقد ذكر نيكل الشاعر السفير العربى الذى سمى بالغزال لوسامته ورشاقة قده، وقارن بين أبيات كتبها يتغزل بالملكة تودا وأغنية كتبها غليوم التاسع ملك الأكوتيين (٣٧) والسفير الشاعر العربى الآخر الذى كان له تأثير على شعر التروبادور هو ابن عماد مبعوث المعتمد بن عباد إلى رامون بيرنجيه الثانى كونت برشلونة (٣٨) وعاش الرشيد ابن المعتمد الذى كان شاعراً كأبيه وعازفاً ممتازاً على العود فى بلاط الكونت (٣٩) ويكاد يكون مؤكداً أن بلاط رامون بيرنجيه كان يموج بمن عكفوا على دراسة شعر كل من المبعوثين ابن عمار وابن المعتمد(٤٠) وقيل أن زوجة الأخير «سيدة» وقعت فى غرام الفونسو السادس أمير قاشتالة وتسمت باسم ماريا أو إيزابيل (٤١) وعاشت هذه القصة فى وجدان خلفائه حتى خلدها حفيده ألفونسو العاشر فى قصيدة شهيرة (٤٢) وأمن على ذلك ابن حزم فى طوق الحمامة (٤٣) وكلاهما قال إنها وقعت فى غرامه أولاً قبل أن تراه، ونحن نعرف أن «الحب عن بعد» كان أهم مواضيع شاعر التروبادور البروفنسالى «جوفر رودل» التى كان يترجه بها إلى كونتيسة طرابلس(٤٤).

وأخيراً علينا أن نأخذ فى الاعتبار وقع الحملة النورماندية على حصن بارباسترو الإسلامى والتى قال المؤرخ العربى ابن حيان(٤٥) عنها أنها كانت بقيادة محارب من فرسان روما مما يعنى أن هذا المحارب كان جيوم دى مونترى (الذى كان فى أسرة البابا الإسكندر الثانى(٤٦) بينما يذكر المؤرخ أماتوس دى مونتى كاسينو أنها كانت بقيادة النورماندى روبرت كرسبين(٤٧)، وأياً ما كان فقد اتفق المؤرخون على أن الأسلاب كانت تضم ألفاً وخمسمائة فتاة معظمهن أصبحن عازفات عود ومغنيات ومحظيات فى بلاطات جنوب فرنسا.(٤٨) كما روى ابن حيان أن بعض الأمراء المسيحيين الذين استقروا فى بارباسترو بعد سقوطها فى أيديهم كان يرفض إطلاق سراح الفتيات اللاتى فيها مهما عظمت الفدية (٤٩) وتلك القيان الأسيرات هن اللاتى صحبت مجموعة كبيرة منهن الملكة فيليبا ملكة آراجون المترملة عن سانخو الأول حين زفت إلى زوجها الثانى غيلوم التاسع (٥٠) وإذا عرفنا أن إحدى سليلات تلك الأسرة وهى اليانور الأكوتينية كانت زوجة هنرى الثانى (بلانتاجنت) وأم ريتشارد قلب الأسد لأدركنا أن تأثيرات أسبانيا الإسلامية وصلت حتى انجلترا ومن قبلها شمال فرنسا التى كانت اليانور سلفا زوجة ملكها لويس الثامن ثم طلقته، وهى من أعاظم من شجعوا الشعراء الغزليين وحبتهم دائماً بعطفها الملكى(٥١).

كانت تقاليد الشعر العربى محفوظةً بها بفضل مؤسسة اجتماعية كاملة هى مجمرع



الفتيات اللاتى عرفن «بالقيان»، كان وضعهن الاجتماعى قابلاً للمقارنة - إذا صح التعبير - بوضع فتيات الجيشا فى اليابان. وكانت أوصاف المحبوب فى الشعر العربى تستوحى فى أغلبها من ملامح تلك القينة أو تلك، وكل منهن كان لها أستاذ يعلمها تقاليد الغزل. كانت فى آن معاً متواضعة ولحوحة، معطاءة وخداعة، تحيى فى النفوس الآمال ولكنها قلما تحققها، وتوهم كل رجل أن كلماتها إنما هى موجهة إليه هو وحده.

وكما يشرح الجاحظ (المتوفى ٢٥٥هجرية - ٨٦٨م) فى «رسالة القيان» (والقينة هى الجارية المغنية) «إن القينة لا تكاد تخالص فى عشقها ولا تناصح فى ودها، لأنها مكتسبة ومجبولة على نصب الحبالة والشرك للمتربطين ليتقحموا فى أنشوطتها»(٥٢) ثم يقول «وإذا رفعت القينة عقيرة حلقها تغنى حدق إليها الطرف وأصغى نحوها السمع، وألقى القلب إليها الملك، فاستبق السمع والبصر أيهما يؤدى إلى القلب ما أفاد منها قبل صاحبه، فيتوافيان عند حبة القلب فيفرغان ما وعياه، فيتولد له مع السرور حاسة اللمس»(٥٣) وهكذا ترضى الفتاة فى الرجل كل حواسه.

«فيجتمع له فى وقت واحد ثلاث لذات لا تجتمع فى شىء قط»(٥٤) وإذا كان مازال متوقعاً من تلك القيان أن يتقن الرقص والغناء «وتروى الحاذقة منهن أربعة آلاف صوت فصاعداً. يكون الصوت فيما بين البيتين إلى أربعة أبيات (٥٥) فيمكن لنا أن نتصور التأثير الكبير الذى كان لانتقال أعداد لا يستهان بها منهن من عالم الشرق إلى عالم الغرب.

كما أننا نعلم أن سانخوجارثيا كونت قشتالة تلقى مجموعة من القيان هدية من عند الخليفة فى قرطبة (٥٦) وفيما بعد فى القرن الرابع عشر لأوروبى ينبؤنا خوان رويزان أشعاره كانت تتغنى بها فتيات مغربيات .(٥٧)

أما وقد فندنا كل ما يمكن أن يثار من اعتراضات على سبل الانتقال الثقافى، فلننتقل إلى مسألة الموضوعات المتوازية، ويبدو لى أن أهم ملامح الحب الغزلى هو امتثال المحب لمحبوبته ولنذكر مثلاً من أبيات برناردت دى فنتادورن :

«سيدتى الجليلة لا أسألك شيئاً أكثر من أن تجعلى منى خادمك، وسأخدمك كما أخدم رب بيت جدير بالوفاء، غير عابئ بما قد أتلقاه من جزاء»(٥٨) كذلك عندما يخاطب غليوم التاسع محبوبته يطلب منها إدراجه فى قائمة عبيدها، وذلك رغم أن البذاءة تغلب على سائر أشعاره(٥٩).

ومن بين الشعراء العرب يتردد اسم العباس بن الأحنف (ت ١٩٠هـ/ ٨٠٦م) كمثل على الامتثال(٦٠) فيعد كل الأبيات الكثيرة التى كرر فيها نفس المعنى، قال بيته الشهير فى محبوبته :

قد حسَّن الله فى عينىَ ما صنعت
حتى أرى حسناً ماليس بالحسن(٦١)

وإذا كان قد قيل عن العباس بن الأحنف أنه «حالة نادرة»(٦٢) فإن من بين العواهل الجالسين على العروش من بذلوا من كبريائهم فداء الحب. وقد أشار ابن حزم إلى حالة الحكم الثانى (الملقب بالمستنصر) - كمثل - قال (ابن حزم) منشداً فى «طوق الحمامة» :

ليس التذلل فى الهوى يستنكر
فالحب فيه يخضع المستكبر
لا تعجبوا ذلى فى حالة

قد ذل فيها قبليّ المستصر(٦٣)

كما قال ابن داود الأصفهاني والتذلل للحبيب من شيم الأديب»(٦٤) وكان الحكم الثاني نفسه قد كتب شعراً يدافع به عن أمثاله(٦٥) كما استعار الخليفة المستعين سليمان تعبير «سلطان الهوى» من معاصره المشرقي العباس بن الأحنف (٦٦) كما تحدث الخليفة ـ الأندلسي أيضاً ـ عبد الرحمن الخامس عن زواجه بحبيبته ذاكراً أن المهر الذي يقدمه إليها هو الامتثال(٦٧) ونحن نعرف فيما بعد أن أحد ملوك بوهيميا في أواخر القرن الرابع عشر طلب تصويره على هيئة من تطرده عروسه من حمام ويدها دلو ومكنسة(٦٨).

كما اقتبس الشاعر الكبير تشوسر في بعض أبياته المعاني التي عبر عنها برناردت دى فنتاردون في أبياته المشار إليها آنفا (٦٩) إلا أن الأخير لم يذهب إلى حد التنازل عن ضرورة كون الحب متبادلاً (٧٠).

ويلي موضوع الامتثال في الموضوعات المتوازية بين الأدبين موضوع ضرورة السرية وتكتم اسم المحبوب، وقد شكا عمر ابن أبي ربيعة من إحدى محبوباته هجرته لأنه باح باسمها (زينب)(٧١)

وتحدث ابن حزم عن محاولة أحد أطبائه ارغامه على البوح بما يبرح جسده من هوى :

وما أشكو لعمر الله حمى
وإن الحر في جسمي قليل
فقال أرى التفاتاً وارتعاباً
وأفكاراً وصمتاً لا يزول
فقلت له كلامك ذا محالٌ
فما للدمع من عيني يسيل
وقلت له دوائي منه دائي
ألا في مثل هذا ضلت عقول(٧٢)

أما تلك الأبيات الشهيرة التي توجه بها ابن زيدون إلى أميرته ولادة، فقد كان يمكن أن يكتبها أحد شعراء التروبادور

بيني وبينك ما لوشئت لم يضع
سر إذا ذاعت الأسرار لم يذع
ياباناعاً حظه مني ولو بذلك
لي الحياة بحظي منه لم أبع
يكفيك أنك إن حملت قلبي ما
لم تستطعه قلوب الناس يستطع
ته احتمل واستطل أصبر وعز أهن
وول أقبل وقل أسمع ومر أطع(٧٣)

ولا أستطيع أن اختم مقالي دون إعادة ذكر ابن حزم وقد اخترت من نصوص هذا المفكر ما يذكر ذهن المثقف الأوروبي بمعاني الحب العفيف(المؤلف) .

١ - الأضداد أنداد والأشياء إذا أفرطت في غايات تضادها ووقفت في انتهاء حدود اختلافها تشابهت، قدرة من الله عز وجل تضل فيها الأوهام، فهذا الثلج إذا أدمن حبسه في اليد فعل فعل النار، ونجد الفرح إذا أفرط قتل والغم إذا أفرط قتل والضحك إذا كثر واشتد سال الدمع من العينين وهذا في العالم كثير. فنجد المحبين إذا تكافيا في المحبة وتأكدت بينهما تأكداً شديداً كثر تهاجرهما بغير معنى وتضادهما في القول تعمداً وخروج بعضهما على بعض في كل يسير من الأمور وتتبع كل منهما لفظة تقع من صاحبه وتأولها على غير معناها، كل هذه تجربة ليبدو ما يعتقده كل واحد منهما في صاحبه(٧٤).

٢ - نُكم من بخيل جاد وقطوب تطلق وجبان شجع وغليظ الطبع تظرف وجاهل تأدب وتفل تزين وفقر تجمل وذي سن تفتى وناسك فتن ومصون تهتك، وهذه العلامات تكون قبل

استعار نار الحب»(٧٥)

ونود أن ننهى مقالنا بإيراد نص من الوثيقة التى أصدرها جران الأول ملك أراجون فى يوم ٢٠ فبراير من سنة ١٣٩٣، مؤسسا بها مهرجان «معرفة السعادة» حيث قال (بعبارات تلفت النظر إلى وحى ابن حزم الأخير)

«وباعتبار ما لتلك المعرفة من جوهر ومالها من تأثير، بحيث جمعت إلى اسمها أيضاً الابتكار إلى جانب السعادة. فإنها تلك المعرفة التى تلتمع بكل ماهر نقى شديد النقا، وشريف كثير الشرف ومحب جم الغزل. تلتمع بكل ذلك فتنير بلاغة القول، إنها تلك التى تجعل المتعلم مثقفاً. وكث الشعر ناعمه، وتكشف عن مواطن الأشيا.، وتنشر الضوء وتطهر الحواس، وإذ تغفر عرادها كبار السن من الرجال، فإنها تبقيهم قيد الشباب كأنما لم يغادروهم ريعانه» (ا.ا) (٧٦)

الهوامش

جئنا هنا (فى ترجمتنا العربية) بترجمة مفردتى romanc languages باللغات الرومانكية (من باب فلتكن كترجمة (flamand) ورغم أن المعاجم تضع لها مقابلا اللغات الرومانسية إلا أننا خشينا أن تخلط القارئ المتعجل بين معناها الأول المقصود هنا وهو مجموعة اللغات التى تختلف عن اللاتينية وسادت أوروبا العصر الوسيط (وهى بدورها جذور لكثير من لغات بلاد أوروبا المعاصرة كأسبانيا وفرنسا وايطاليا ورومانيا والبرتغال) وبين الدلالة الاستعارية لكلمة رومانسى بمعنى الرقة أو الغرام، ولا شك أن المعنى الأخير قادم من الأول لأنه يتعلق بتقاليد آداب تلك اللغات فى الحب. ولكن هنا أدخل فى مجال فقه اللغة. ا.ع.ب.

١ - انظر مقال «ماريا روز امينركال» فى دورية Hispanic Review Close en-counters in MedIeval Provence: Spains role in the birth of Troubadour poetry. ص ٥١. المؤلف.

٢ - صوبنا هنا (فى ترجمتنا العربية) للمؤلف (روجر بوز) خطأ شاع تحت أقلام كثير من الكتاب وكرره هو فى متنه الإنجليزى، وهو وصف الحملة الفرنسية على مصر بحملة نابليون. والصواب هو ما أوردناه لأن (نابليون بونابرت) عندما جاء مصر قائداً للحملة كان يحمل لقب الجنرال بونابرت ولم يكن قد توج بعد امبراطوراً على فرنسا تحت اسم نابليون الأول، والتصويب واجب لكيلا يخلط القارئ المتسرع بين تلك الحملة والحملات التى شنها بعد أن أصبح قائداً أعلى للجيوش الفرنسية (بحكم أنه رأس الدولة) على دول أخرى، خاصة إذا لم يذكر تاريخ الحملة (المرجع: د. محمد أنيس - فى مقابلة شخصية) أ.ع.ب.

٣ - كان أرنست روبرت كورتيوس هو الذى استخدم هنا التعبير (التأخر الثقافى) للإشارة إلى أسبانيا فى كتابه الذى ترجمة إلى الإنجليزية ويلادر تراسك تحت عنوان European Hittetature and the latin middle ages. (الأدب الأوروبى والعصور الوسطى اللاتينية) ط لندن ١٩٥٣ انظر الصفحات من ٥٤١ إلى ٥٤٣ من تلك الترجمة. المؤلف.

٤ - أصل عنوان الكتاب هو LMmous et l Occident. (الحب والغرب) وقد

ترجمه من الفرنسية تحت العنوان المذكور فى المتن مونتجومرى بلجيون وطبع فى لندن سنة ١٩٥٦، والفقرة المذكورة من صفحتى ١٠٦ و ١٠٧ من تلك الترجمة. المؤلف.

٥ - E, Renan, Histoire G`en`erale et sys eme compar`e des langues s`emitiques. الطبعة الرابعة، مزيدة. باريس ١٨٦٣ صـ ٣٩٧. وفى جميع المصادر التى بلغات غير الإنجليزية يورد المؤلف مقتطفاته منها فى متنه الإنجليزى وقد تصرف فى ترجمتها إلى لغته ونقلها نحن إلى العربية باعتبارها والمتن سياقاً واحداً، ما لم يتم التنويه على عكس ذلك بالتخصيص. أ. ع. ب.

٦ - Reinhardt Dozy, Re- chenches sur E`histoire et la litt`erature des musulmans d`Espagne au moyen age, ط ليدن ١٨٤٩ ص ١١٦ المؤلف.

٧ - أوردها المؤلف فى متنه الإنجليزى كما وردت عند دوزى بالفرنسية وذلك عندما اضطر إلى تكرارها للتعليق على الفقرة التى سبق له اقتطافها (وترجمتها إلى الإنجليزية) أ. ع. ب.

٨ - Alfred Jeanroy, la Po`esie des troubadours. ط١٩٣٤ جـ ١ صـ ٧٥ هامش ٢، وقد أوردها المؤلف نقلاً عن مقالة ماريا روزاميتركال فى دورية Romace Philology العدد ٣٦ لسنتى ١٩٨٢ و ١٩٨٣. الصفحات من ١٣٧ إلى ١٥٣ بعنوان The Etymology of Old Proven- cal trobar, trobador. Aretum to the "Third Sobution". أ. ع. ب.

٩ - أعاد صامويل شتيرن نشر هذا البحث فى كتابه الصادر من أكسفورد سنة ١٩٧٤ بعنوان Hispano - Arabic Strophic Poetry صـ ٢١٦، و٢١٧، و٢٢٠. المؤلف.

١٠ - نفس المصدر صـ ٢١٦. المؤلف.

١١ - وذلك فى كتابها الصادر سنة ١٩٨٧ من فلادلفيا بعنوان : The Ara- bic Role in Medieval Literany History: AForgotten Heritage. صـ١٦. المؤلف.

١٢ - يقتطف المؤلف هذه الفقرة من صفحتى ١٢٩، و١٣٠ من كتابه : The Origin and Meaning of courtly love: Acritical Study of Euro- pean Scholarship الصادر من مانشستر سنة ١٩٧٧، وهو كتاب قيم توجد نسخة منه فى مصر ضمن مجموعة الآباء الدومينيكان فى القاهرة. وقد أتيحت لنا فرصة الاطلاع عليها. أ. ع. ب.

١٣ - صفة «غزلى» لوصف ذلك الفن الأدبى لم ترد قط على ألسنة شعراء تلك الحقبة، لكن الباحثين اصطلحوا على استخدامها لأنها تشير فى وقت معاً إلى تقاليد الغزل والى الوسط الذى ازدهر فيه ذلك العرف. انظر كتابنا السابق الإشارة إليه صـ ٤ هامش ١. المؤلف.

١٤ - أورد المؤلف هذه الصفحة فى متنه الإنجليزى بمفرداتها الفرنسية La belle dame sansmercy وذلك من فرط ما رسخت فى تقاليد الأقاليم الناطقة باللغة الفرنسية وآدابها، ومنها سرت إلى آداب اللغات الأخرى دون ترجمة، ومن ذلك على سبيل المثال أن الشاعر الإنجليزى جون كيتس (١٧٩٥ -

(١٨٢١) اتخذها بمفرداتها الفرنسية أيضاً عنواناً لقصيدة كتبها في لغته. أ. ع. ب.

١٥ - في كتابه The meaning of coutly love الصادر من ألباني سنة ١٩٦٨ (المقدمة) المؤلف.

١٦ - نشر A. R. NYKL جزءاً منه تحسب في شيكاجو سنة ١٩٣٢، وفيما يخص كتاب الزهرة ونصوصاً أخرى تشابهه: انظر كتابيْ: Lois Anita Giffen و Theory of Prophane: Joseph Normant Bell Love Among the Arabic: the Development ef the Genre الصادر في نيويورك سنة ١٩٧١ و Love Theory in Later Hanbalite Islam الصادر في ألباني على التوالي المؤلف.

ونضيف أنه قد أتيحت لنا فرصة الاطلاع على نشرة نيكل المذكورة. أ. ع. ب.

١٧ - من بين ترجماته إلى الإنجليزية تلك التي أصدرها A. R. nykl من باريس سنة ١٩٣١. المؤلف.

١٨ - أصدر درونكه هذا الكتاب من أكسفورد في جزئين سنتي ١٩٦٥و ١٩٦٦. المؤلف.

١٩ - المرجع السابق الإشارة إليه في هامش ٣ صـ٥٥٨. المؤلف.

٢٠ - في كتابه الصادر من أكسفورد The Allegory of love As-tudy in medieval tradition. ص ٤.

المؤلف.

٢١ - Mario Equicola, Libro de natura de amore. 1525.

٢٢ - انظر ص ٢٠ من مقدمة الجزء الأول من كتاب Aean M. Boase The poetry of France. الصادر في لندن سنة ١٩٦٤. المؤلف.

٢٣ - المصدر السابق ص ٢٢ من الكتاب نفسه. المؤلف.

٢٤ - انظر المصدر المشار إليه في هامش ١٨، ج ١، ص٥٦. المؤلف.

٢٥ - في كتابه الصادر من أدنبره سنة ١٩٧٥ بعنوان The Cultural Barrier Problems in the Exchange of Ideas. صفحتا ١٧٦، ١٧٧.

٢٦ - الصادر في كمبردج بإنجلترا سنة ١٩٧٥. المؤلف.

٢٧ - وقصيدة السيد The Poem of the Cid تحقيق يان مايكل ط مانشستر سنة ١٩٧٥ ج٢ ص٩٩٢- ٩٩٥.

٢٨ - حققه ونشره من دار منستر جون الجلاند في ١٩٨٧، والفقرة المذكورة هي المرقومة ٢٥ وهي من صفحتي ١٥٦ إلى ١٦٧ من تلك النشرة، وانظر أيضاً ما كتبه إريخ كوهر Erich Kohler في الكراسة السابقة من Cahiers de Civilisation Me`dievale سنة ١٩٦٧ عنوان: - "Observations historiques et sociologiques sun la paesie des Broudours." المؤلف.

٢٩ - رجعت هنا إلى ترجمة مرسيدس جارثيا آرنيال لكتاب هنري بيريز La Poesie andalouse en arabe classique au XI e siecle إلى الأسبانية بعنوان Esplendor de al - Andalus الصادرة في مدريد سنة ١٩٨٣ ص ٣٨٥؛ هامش ١٢٨. المؤلف.

٣٠ - رجع المؤلف هنا إلى كتاب المستشرق A. R. NYKL الصادر من بلتيمور سنة ١٩٤٦ بعنوان : Hisbano - Arabic Poetry and its Relations with the Old Provencal Troubadours وهو كتاب قيّم توجد منه نسخة في مصر ضمن مجموعة الآباء الدومينيكان بالقاهرة، وقد أتيحت لنا فرصة الاطلاع عليها. أ. ع. ب.

٣١ - المرجع هو الترجمة السابق ذكرها لمؤلف بيريز ص ٤١٣. المؤلف.

٣٢ - 1- Roger Collins, Early Medieval spain unity in Diversity 400 - 1000 London 1983 pp D4,251.

2- Whishaw, B & E, Arabic Spain: Sidelights on her History and Art, London 1912 P. 79.

٣٣ - المرجع السابق ذكره .Collins : المؤلف.

٣٤ - ترجمة إميليو جارثيا جوميز لطوق الحمامة إلى الأسبانية الصادرة في مدريد سنة ١٩٥٢. ص٧٤. المؤلف. وقد خصص لهذه الفترة رواية تاريخية بعنوان «عذراء قرطبة» الأديب الراحل عبد الحميد جودة السحار. أ. ع. ب.

٣٥ - المرجع السابق ذكره لـ Collins. المؤلف.

٣٦ - تاريخ الملاحم لرامون مينتيديز بيدال المذكور في المتن. (بالأسبانية) مدريد سنة ١٩٣٤ ص ١٨ - ٢١. المؤلف.

٣٧ - نيكل Hispano - Arabic من ص٢٤ - ٢٦. المؤلف.

٣٨ - ترجمة فرانسيس جريفين ستوكس إلى الإنجليزية لكتاب R. Dozy تحت عنوان Spanish Islam: A History of the Moslems in Spain الصادر في لندن سنة ١٩٨٨ ص ٦٧٧ - ٦٨١.

٣٩ - بيريز : المرجع السابق ذكره ص ٣٨٢ و ٤٢٨ على التوالي. المؤلف.

٤٠ - المرجع السابق مباشرة.

٤١ - Whishaw, Arabic Spain السابق ذكره ص ٢٥٥ وأيضاً Colin Smith, Christians and Moors in Spain I: 7 11 - 1150, Warminster 1988 pp 104 - 107 المؤلف.

٤٢ - Smith السابق ذكره . نفس الجزء والصفحة . المؤلف.

٤٣ - ترجمة جارثيا جوميز السابق الإشارة إليها ص ٩٨. المؤلف.

٤٤ - Les Spitzer, L`Amour lointain de Jaufre` Rudel et le sens de la po`esie des trou badours. Chapel Hill 1944. المؤلف

٤٥ - ابن حيان، ويعرف أحياناً بأبي حيان الأندلسي (للتفرقة بينه وبين أبي حيان التوحيدي المشرقي المعروف في القرن الرابع الهجري) وهو صاحب التفسير القرآني «البحر المحيط» انظر أيضاً : د. بنت الشاطئ : التفسير البياني للقرآن الكريم. ط دار المعارف ج١. أ. ع. ب.

٤٦ - ترجمة ستوكس لدوزى السابق الإشارة إليها (هامش٣٨) ص٦٥٧. المؤلف.

٤٧ - المصدر السابق. ج١. ص٨٤.المؤلف.

٤٨ - دوزى ترجمة ستوكس ص ٦٥٨. المؤلف.

٤٩ - الطبعة الثالثة المزيدة الصادرة في أمستردام ١٩٦٥ من كتاب علم القرن التاسع

عشر رينهاردت دوزي بعنوانhecherches
sus L,histoire et la litteraure de
l.espagne pendant le moyen
age.p.345-48.المؤلف

٥٠- angus mackay,spain in the
middle ages from frontier to
empire,1000-1500,london
1977p93.المؤلف

٥١- انظر كتاب كارلوس آلفار الصادر بالأسبانية في كل من مدريد وبرشلونة ١٩٧٧ بعنوان «شعر التروبادور في أسبانيا والبرتغال» المؤلف.

٥٢- طبق الأصل من النص العربي. تحقيق عبد السلام هارون،أما المؤلف فقد اعتمد على الترجمة الإنجليزية a.f.l.beetson الصادرة في دار منشر سنة ١٩٨٠ والتي ألحق صاحبها بها تحقيقه ونشرته للنص العربي .ا.ع.ب

٥٣- طبق الأصل.انظر الهامش(٥٢).ا.ع.ب.

٥٤- .. .. (٥٣).ا.ع.ب

٥٥- ... . (٥٤).. .. .. ..

٥٦- انظر كتاب مينديز بيدال الصادر في مدريد بالأسبانية بعنوان «الشعر العربي والشعر الأوربي»ص٣٣.المؤلف.

٥٧- نشرة رايموند ريليس لنصlibro de buen amorمن برنستون سنة١٩٧٢ الأبيات المرقومة ١٥١٤-١٥١٧ ص٤٠٦.المؤلف

٥٨- «chansans d'amour» أغاني الغرام» ,حققها مرشي لازار ط باريس ١٩٦٦.المؤلف.

٥٩- انظر كتاب مارثان دي ريكير الصادر بالبرتغالية من برشلونة سنة ١٩٧٥ بعنوان«التروبادور: تاريخهم الأدبي ونصوصهم» ص١٢٥.المؤلف.

٦٠- أحال المؤلف هنا إلى كتاب دورنكه(لاتينية العصور الوسطى)السابق الإشارة اليه والذي يحيل بدوره الى مقالة j.hellفي دائرة المعارف الإسلامية عن العباس بن الأحنف(ط.١٩٢٦، ج٢،ص٢٧١-٣٠٧.ا.ع.ب.

٦١-انظر الهامش السابق(٦٠)المؤلف والبيت ورد في الأغاني للأصفهاني في ج١٨،ص٣٧١.ا.ع.ب

٦٢- هيلاري كيلياتريك بعنوانselection and presentation as destictive chanacteristion of medieval arabic courtly prose litterature في الكتاب الذي أشرف على جمع فصوله كل من كيث بوسيي واريك كوير وأصداره من امستردام بعنوان: courtly literature:culteure and context. ص٢٣٨.المؤلف

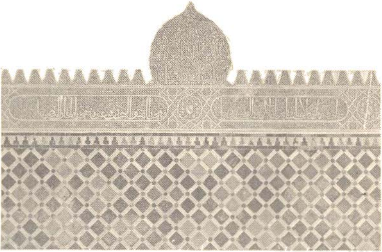
٦٣- طبق الأصل من النص العربي.تحقيق المستشرق l.bercher الذي ألحق النص الأصلي بالترجمة إياه الى الفرنسية ،أما المؤلف فقد رجع الى ترجمة المستشرق nykl في هذا الموضوع فقط) ا.ع.ب

٦٤- طبق الأصل من النص العربي .ص٥٢.من نشرة نيكل المشار إليها (انظر هامش ١٦)ا.ع.ب.

٦٥-نيكل-hispano arabicص٢٠.المؤلف

٦٦-بيريز.المرجع المشار إليه ص٤٢٢..المؤلف

٦٧- بيريز ايضا ص٤١٣.المؤلف



٦٨- توجد صورة للرسم قبالة صفحة ٤٠ من الكتاب الذى أخرجه سنه١٩٧١ من مراجع جوزيف كراسا بعنوان-handschrifton ko nig wenzels(بالألمانية .وتعنى)اللوحات الملكية المرسومة باليد «ا.ع.ب)المؤلف.

٦٩- نشرة لازار المشار إليها .رقما ٧و١١ ص١٥-١٧.المؤلف.

٧٠-انظر الهامش السابق.وهنا رقما ٢و١١ص٢٩-٣٢.

٧١- احال المؤلف هنا الى كتابهjean ceaude vadetالذى عنوانهl'esprit courtios en Orient dans les cinq premiers siecles de l'hegire. الصادر من باريس سنة١٩٦٨وذلك فى ص١٢٦ منه .وهو كتاب قيم توجد نسخة فى مصر ضمن مجموعة الآباء الدومنيكان بالقاهرة اتيحت لنا فرصة الاطلاع عليها ا.ع.ب.

٧٢- طبق الأصل من النص العربى .نشرة berche السابق الإشارة اليها. أما المؤلف فقد رجع هذه المرة الى ترجمة آربرى لطوق الحمامة الى الانجليزية بعنوان the ring of the dove atreatise on the art and practice of arab love(trans arbersy).

٧٣-طبق الأصل من النص العربى .تحقيق محمد سيد كيلانى(الديوان ابن زيدون)ص١٨٨.ا.ع.ب.

٧٤-طبق الأصل من النص العربى نشرةbercher.ا.ع.ب

٧٥-.. .. ..

٧٦- انظر كتابنا الصادر من لندن ١٩٧٩ بعنوان-the troubadour revi valص١٣٠ .المؤلف.

عن ابن حزم وطوق الحمامة وعنا !!

ماجد يوسف



* فى منتصف الستينات، عندما قرأت كتاب «طوق الحمامة فى الألفة والألاف» للإمام الفقيه ابن حزم الأندلسى للمرة الأولى بتحقيق حسن كامل الصيرفى-

أى منذ مايزيد عن ربع القرن الآن- ربما لم يستوقفنى وقتها (بالدرجة الأولى) إلا الإعجاب بفكر عربى أصيل، وقف من مادة بحثه هذه الوقفة الموضوعية الباكرة، وكاد بمنهجه التحليلى الإستقرائى يشارف أحدث ماوصلت إليه الدراسات النفسية، والنظريات السيكولوجية، ومدارس التحليل النفسى فى عصرنا.

وكان مما ضاعف من دهشتى وقتها.. إصرار الرجل- فيما هو يتصدى لموضوعه (الحب) على استبعاد هذا الركام المتطاول والمتواتر فى التراث العربى- شعره ونثره- حول الموضوع.. والذى يندر أن يخلو مصنف من مصنفات هذا التراث (فى اللغة والأدب والبلاغة والنقد) من أمثلة عديدة له يختلط فيها الحق بالباطل، والصدق بالكذب، والواقع بالخيال.

بل آثر الرجل- وعلى عكس طرائق التصنيف المتبعة فى عصره والعصور السالفة له- أن لايضمن كتابه إلا ماخبره بنفسه، ولمسه بتجربته، وأدركه بوعيه ومشاهداته، وأحاط به معايشا ومعاركا.. ومن ثم فقد خرج كتابه أقرب مايكون إلى الرؤية العلمية كما نعرفها اليوم.. إستقراء للواقع.. وتحليلا للوقائع.. ورصدا لتجاربه الحية المباشرة، حتى أنه كان يستبعد بدون تردد فى مادة كتابه، كل مايمت الى عكس ذلك.. من أوهام تنسج، وحكايات تروى، وأساطير تشيع حول الحب والمحبين.. ومن ثم فقد أفلح فى أن يخرج لنا مؤلفا متماسكا فى موضوعه لحد كبير، وفيما فى بابه بدون شك، وفاتحا جديدا فى البحث والتأليف يتقدم بخطى حثيثة نحو الانضباط العلمى والدقة المنهجية.

ومن الواضح أن هذا المنحى، كان شديد

الإتساق مع منهج إبن حزم بشكل عام في مؤلفاته كلها، ذلك المنهج (الظاهري) الذي لم يكن يعتد كبير اعتداد بالسير في الطرق التي عبدها غيره، واختطها سواه، ومن هنا لقد كثر نقدة للمتقدمين في حدة وصراحة. كما روى أبن خلكان عن إبي العباس بن العريف قوله: في التدليل على ذلك: «وكان لسان إبن حزم وسيف الحجاج بن يوسف الثقفي شقيقين».

لقد كان إبن حزم لفرط ذكائه وسعة أفقه يضيق بالتقليد واعمال العقل وكان لايعجبه مايتورط فيه مجتمعه من الخرافة أو الجهالة فهو يمثل النزعة العقلية المتحررة في وجه التسليم والتقليد.

ولعل هذا هو بعض مادعا الخليفة المنصور ثالث خلفاء الموحدين أن يقف أمام قبره خاشعا ليشهد للحق والتاريخ بقوله لمن حوله (كل العلماء عيال على ابن حزم).. وكيف لا.. وهو صاحب أعمق دراسة نقدية في علم الأديان، وأشمل عرض لتاريخ الفرق والمذاهب، وأدق كتابة للسيرة النبوية ولجمهرة أنساب العرب.. الخ.

وبرغم ذلك لم يقف فيلسوفنا الأندلسي العظيم موقفا عدائيا من علوم الأوائل.. بل لقد أقبل على منطق أرسطو، وأخذ بطرف من فلسفة اليونان، وعمل في الوقت نفسه على الإفادة من هذا التراث اليوناني في دراسته للفقة الإسلامي وشتى المسائل الكلامية، وكانت محاولته للتقريب بين الفلسفة والشريعة وراء عداوة أهل السنة له، واستهدافه للكثير من الحملات بسبب كتاباته في المنطق وتشيعه للفلسفة بحجة أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة، وأن كتب أرسطو بوجه خاص محتوية على الكفر ومناصرة للإلحاد!

وقد وصف لنا المستشرق الأسباني بالنثيا -pa lencia قيمة ابن حزم الفكرية والأدبية فكتب يقول: «.. ففي قرطبة.. ظهر ابن حزم صاحب التواليف الكثيرة في كل من، وهو من أفذاذ الأعلام المعدودين في تاريخ الأندلس، وان المتأمل في مؤلفاته وماتحويه من مادة غزيرة، ليرى بوضوح أن ذلك الإنتاج الحافل لايمكن أن يصدر إلا عن حضارة بلغت من التقدم مبلغا عظيما، فذلك التحليل النفسي الدقيق الذي يتجلى في كتابه (طوق الحمامة) وهذه الملاحظات الشخصية النافذة على الرجال وأخلاقهم التي يبديها في كتاب «الفصال» ذلك كله يتحدث عن بيئة ذات حضارة عالية، فأما تاريخ الأديان الذي ألفه باسم «الفصل في الملل والنحل» فقد سبق به أوروبا النصرانية بضعة قرون- كما يقول بحق أستاذي ميجيل آسين بلاسيوس- لأن تاريخ الأديان لم يعرف في الغرب إلا في منتصف القرن التاسع عشر.. أما مذهبه الفقهي (الظاهري) فلم يجد عند فقهاء عصره قبولا. بل تعقبوه في عنف وضيقوا عليه الخناق، ولكن ابن حزم كان قد بعث فيه من الحيوية ماتمكن له من البقاء دهرا طويلا رغم إنكار الفقهاء له، وكانت لابن حزم مساجلات ومجالات حامية اضطر إلى خوضها مع الفقهاء دفاعا عن آرائه و نخص بالذكر مجالس الجدل التي دارت بينه وبين (إبي الوليد) الباجي الفقيه الأشعري المعروف، فقد ظل صداها يتردد في جوانب العالم الإسلامي دهرا طويلا، وهي تدل على مواهب ابن حزم ولسانه الحاد اللاذع».

فقد كان ابن حزم لايأبه بمن يعارضه عظيما أو غير عظيم، مبجلا أو غير مبجل.. كالأشعري وأبي حنيفة ومالك وغيرهم ، واشتهر عنه أنه لم يهتم برأي مالك أو أبي حنيفة في المسائل الفقهية، ولا الأشعري ونحوه في العقيدة.. فكان من الطبيعي أن يتعرض بسبب آرائه تلك.

ومنهجه العقلي ذاك في نقد السلف وأهل السنة للتشريد والنفي والمصادرة حتى أن المعتقد ابن عباد أحرق كتبه في اشبيليه. وقال ابن حزم في ذلك:

دعوني من إحراق رق وكاغد
وقولوا بعلم كي يرى الناس من يدري
فإن تحرقوا القرطاس لم تحرقوا الذي
تضمنه القرطاس بل هو في صدري
يسير معي حيث استقلت ركائبي
وينزل إن أنزل ، ويدفن في قبري

وهي لهجة آسية مفعمة بالحزن. فإن أشد مايحز في النفس أن يقاوم الفكر الطليق هذه المقاومة الهمجية بعيدا عن الحجة والرأي.. وماأشبه الليلة بالبارحة!.



على أي حال، كان هذا هو بعض مااستوقفني- قبل غيره- عند تلك القراءة الأولى البعيدة للكتاب.

ولكنني، وأنا أعاود قراءته الآن، لأكتب هذا المقال، لم أستطع أن أمنع نفسي من دهشة جديدة فرضتها على وعيي فرضا، تلك الأحداث الظلامية الإرهابية التي تحاصر الفكر والمفكرين، والتي نحيا في ظلها المعتم الآن، والتي لاتكف بشكل شبه يومي تقريبا عن المصادرة الوحشية والشرسة لحرية الفكر والإبداع، في إيقاع متسارع أهوج يوشك أن يتطابق في دلالاته مع تلك المقولة النائمة **لجوبلز وزير دعاية هتلر:«حينما أسمع كلمة ثقافة أضع يدي على مسدسي»!** وليس أقوى في التدليل على ذلك، من أن النصف الأول في هذا القرن لم يشتمل إلا على مصادرة كتاب طه حسين **(في الشعر الجاهلي)** وكتاب علي عبد الرازق عن **(الإسلام وأصول الحكم)**.. بينما اشتملت السنوات الأخيرة فقط- بل الشهور الأخيرة- على جملة من المصادرات المتتابعة بلاهوادة.. فمن **(أولاد حارتنا) لنجيب محفوظ.. و(ثأر الله) و(محمد رسول الحرية) لعبد الرحمن الشرقاوي..** مرورا **بـ (ألف ليلة وليلة) و(الفتوحات المكية) لمحيي الدين بن عربي.. و(مقدمة في فقه اللغة العربية) للويس عوض..إلى (آية جيم) لحسن طلب.. و(العراة) لابراهيم عيسى و(مخلوقات الأشواق الطائرة) لإدوار الخراط.. و(نكون أولانكون) لفرج فودة (بل لقد تمت تصفية الرجل بأكمله إذ يبدو أن** مصادرة الفكر فحسب لم تعد تفي بالمطلوب!).

ومن المؤكد أن هناك عشرات العناوين التي غابت عن الذهن في هذه العجالة. فالمصادرة أصبحت سلوكا عاديا (يوميا) .. نسكت عنه ونعتاده، ونتعايش معه، ويكتسب في كل لحظة مساحات جديدة بقدر صمتنا عنه وسكوتنا الأخرس على هذا الباطل الظلامي المجهول الزاحف علينا من كل صوب وحدب، وكما تقول أمثلتنا الشعبية الحكيمة **(يافرعون إيش فرعنك.. ملقتش حد يلمني)**.

المهم.. الحديث ذو شجون ، بل ذو مآس وكوارث في سبيلها إلى أن تدهمنا جميعا بمجلاتها الحاقدة العمياء المغلقة لو لم ننتبه لنواجه بكل البسالة والقوة هذا السواد المحدق والمنذر بالخطر.. كل الخطر!

وهنا الحديث الذي سقته توا، ليس بعيدا في حقيقة الأمر عن موضوعنا أقصد عن ابن حزم وكتابه البديع (طوق الحمامة)..فهذا العالم

الأندلسي الديني. والفقيه الإسلامي الجليل، والذي تقول لنا كتب المؤرخين عنه أنه كان نابغة في الحديث وفي علم الكلام وفي التاريخ وفي أصول الفقه وفي الأدب وفي المنطق والفلسفة.. هذا المفكر الإسلامي الموسوعي المستنير. لم يقف بإزاء موضوع (كالحب). ومنذ ما يزيد عن الألف سنة- هذه الوقفة الإنغلاقية الضيقة التي يقفها (فقها، الظلام)، الآن وبإزاء مسائل أهون من ذلك بكثير.. بل أدرك الرجل بشمولة وإتساع فكره ورحابة أفقه مانحلم بأن يدرك بعضه فقهاء عصرنا الأفاضل.. أدرك أن الإنسان ليس مجموعة من المعادلات المصمته والعناوين الخارجية الجامدة.. التي تتجاهل الإنسان في كليته الإنسانية وجوهره الضام للروح والجسد، والعقل والعاطفة والأخلاق والغرائز. وتعامل مع هذا الإدراك الشمولي للإنسان تعاملا واقعيا شديد الرحابة والفهم.. محللا ودارسا ومستنبطا لنتائجة العلمية من هذا التحليل الواقعي، فلم يتجاهل الطبيعة البشرية لحساب المقولة الدينية، ولم يتعام عن دلالة الأفعال لكي تصح وتثبت الأقوال.

ويلغ من جرأته وأمانته في هذا الشأن أن جعل من نفسه- وبالدرجة الأولى- موضوعا للبحث (والاعترافات)، ولم يقم وزنا لما قد يؤدى إليه ذلك النهج المستنير من تألب التقليديين، وعداوة الجامدين وشراسة هؤلاء الذين لايتورعون عن مصادرة الحياة بزخمها المؤار لكي يظل فهمهم القاصر (للنص) على صحته وصلاحيته حتى وإن عارضته الحياة! فالرجل على سبيل المثال..

.. يحدثنا عن حبه الأول ببساطة إنسانية آسرة، فقد كان كلفا بحب جارية له تسمى نعم خطفها الموت على حين فجأة.. ويقول في ذلك:

«فلقد أقمت بعدها سبعة أشهر لا أتجرد من ثيابي، ولاتفتر لي دمعة على جمود عيني وقلة إسعادها، وعلى ذلك فو الله ماسلوت حتى الآن. ولو قبل فداء، لفديتها بكل ما أملك من تالد وطارف وببعض أعضاء جسمي العزيزة على مسارعا طائعا، وماطاب لي عيش بعدها ولانسيت ذكرها ولا أنست سواها، ولقد عفى حبي لها على كل ماقبله وحرم ماكان بعده» وهو يحدثنا ببساطة عن غرامه بالشقراوات من النساء، وتفضيله لهن على السمراوات منهن- والسبب في ذلك أنه أحب في صباه جارية له شقراء الشعر فما استحسن من ذلك الوقت سوداء الشعر، ولو أنه على الشمس أو على صورة الحسن نفسه (يقصد سواد الشعر).. وفي هذا يقول: «وإني لأجد هذا في أصل تركيبي من ذلك الوقت لاتواتيني نفسي على سواه ولاتحب غيره البتة».

وابن حزم- على الإجمال- يبلغ في صراحته وصدقه مع نفسه حدا قل أن نجد نظيره بين سواد البشر العاديين الآن ناهيك عن مثقفيهم فما بالك بفقيه محدث؟!

وانظر إليه يصرح بأنه جرب اللذات على تصرفها. وأدرك الحظوظ على اختلافها فما وجدها تعدل الوصل ولاسيما بعد طول الإمتناع، وهو يصارح قارئه بأنه ماروى قط من ماء الوصل ولازاده الإظمأ».. ولقد بلغت من التمكن ممن أحب أبعد الغايات التي لايجد الإنسان وراءها مرقى فما وجدتني إلا مستزيدا..»

وهو لايستنكف الإعتراف في أكثر من موضع بتعرضه للهوى ومقاساة الأمة..

يحدثنا أنه ألف في أيام صباه جارية كانت غاية في حسن وجهها وعقلها وعفافها وطهارتها وخفرها ودماثتها. ويصفها ابن حزم في عبارات مسهبة، وكانت تحسن العود، فجنح إليها وأحبها حبا مفرطا شديدا، فسعى عامين أو نحوهما أبلغ السعي لتجيبه بكلمة أو يسمع من فيها لفظة، فما

وصل من ذلك إلى شئ، تجمعه بها مصطنع فى داره لبعض مايصطنع له فى دور الرؤساء، فكان يقصد نحو الباب الذى هى فيه أنسا بقربها متعرضا للدنو منها، فتترك ذلك الباب وتقصد غيره فى لطف حتى رغب النساء اليها فى سماع غنائها فاخذت العود وسوته بخفر وخجل لاعهد له بمثله، ثم اندفعت تغنى بأبيات العباس بن الأحنف حيث يقول:

إنى طربت إلى شمس إذا غربت
كانت مغاربها جوف المقاصير
شمس ممثلة فى خلق جاريه
كأن أعطافها طى الطوامير
ليست من الإنس إلا فى مناسبة
ولا من الجن الا فى التصاوير
فالوجه جوهرة والجسم عبهرة
والريح عنبرة والكل من نور
كأنها حين تخطو فى مجاسدها
تخطو على البيض أو حد القوارير

«ولعمرى لكأن المضراب إنما يقع فى قلبى، ومانسيت ذلك اليوم ولا أنساه إلى يوم مفارقتى الدنيا. وهذا أكثر ماوصلت إليه من التمكن من رؤيتها أوسماع كلامها».

وهو لايبالى أن يحدثنا عن أيامه بقرطبه ولذاته فيها وشهور صباه لديها مع كواعب، إلى مثلهن صبا الحليم. وهو صاحب مذهب فى هذه الصراحة التى قد تكون صادمة للكثيرين (الآن)..لايعترف بالمراءاة والمداراة. ولا يدعى (التنسك) الكاذب إتساقا مع المفترض من صورة عامه للفقيه وعالم الدين.. وهو يقول فى ذلك بوضوح:

«وبالجملة فانى لا أقول بالمراءاة ولا أنسك نسكا أعجميا». ولاينكر ماللبيئة الأندلسية من دور فى هذا المزاج السمح المنبسط وهذا الصدق اللائت.. برياضها وجنانها وجوها الجميل، وماشاع فيها على وقته من ليالى الأنس والطرب، وازدهار الموسيقى، وغناء الجوارى، وشيوع الأزجال والموشحات وتطورها، وتقدير الجمال والحسن كقيمة من قيم الحياة.

وربما لعبت مسألة أخرى دورا فى هذا التكوين المتميز لابن حزم.. فلقد ربى فى حجر النساء وتولين تنشئته، فكان له إليهن سبب متين وأورثه ذلك علما بأحوالهن ورغبة فى الوقوف على أسبابهن يقول ابن حزم:

«.. ولقد شاهدت النساء وعلمت من أسرارهن مالايكاد يعلمه غيرى لأنى ربيت فى حجورهن ونشأت بين أيديهن ولم أعرف غيرهن ولاجالست الرجال إلا وأنا فى حد الشباب، وهن علمننى القرآن وروينني كثيرا من الأشعار ودربنني فى الخط، ولم يكن وكدى وإعمال ذهنى هذا أول فهمى وأنا فى سن الطفولة جدا.. إلا تعرف أسبابهن والبحث عن أخبارهن وتحصيل ذلك وانا لا أنسى شيئا مما أراه منهن...فلم أترك باحثا عن أخبارهن كاشفا عن أسرارهن. وكن قد انسن منى بكتمان. فكن يطلعننى على غوامض أمورهن» وقد أورثته هذه النشأة فى (حجور النساء) وهذا الاقتراب الحميم منهن والدرس المتأنى لأحوالهن وطبائعهن، معرفة دقيقة وواقعية بالمرأة انعكست فى ثنايا كتابه، حتى أنه ليتحدث أحيانا فى أدق التفاصيل والتى لايلحظها إلا خبير متعمق كثير التأمل والتبصر بموضوعه.. ووصل فى ذلك إلى ملاحظات زكية وبالغة الدلالة وقابلة جدا للتعميم حتى وقتنا الراهن لأنها تمس المرأة فى جوهر تركيبها الأنثوى وخصائصها النسوية فمن استنتاجاته الثاقبة فى هَذا الشأن والمستخلصة من جملة ملاحظاته ومراقباته.. ماأشار إليه من سعى المرأة إلى إكتساب إعجاب الرجل ورغبتها الدائمة

فى التأثير عليه.. ونص عبارته هنا:

«.. وشئ أصفه لك تراه عيانا. وهو أنى مارأيت قط إمرأة فى مكان تحس أن رجلا يراها أو يسمع حسها إلا وأحدثت حركة فاضلة كانت عنها بمعزل وأتت بكلام زائد كانت عنه فى غنية مخالفين لكلامها وحركتها قبل ذلك. ورأيت التهمم لمخارج لفظها وهيئة تقلبها لائحا فيها ظاهرا عليها لاخفاء به. والرجال كذلك إذا أحسوا بالنساء.. وأما إظهار الزينة وترتيب المشى وإيقاع المزح عند خطور المرأة بالرجل واجتياز الرجل بالمرأة فهذا أشهر من الشمس فى كل مكان.

وابن حزم فى هذا السياق، وعلى غير المألوف والشائع فى مواضعات عصره الإجتماعية عن العلاقة بين الرجل والمرأة.. يرفض تلك الصورة القديمة التى تصور المرأة طريدة يطاردها الرجل، ومطلوبة يطلبها الرجل ويسعى إليها.. ومن ثم يتحدد دورها فى الدلال والتمنع أو الرضا والقبول.. وهو يرى أن المرأة والرجل فى هذه المسألة يستويان.. كلاهما طالب للآخر وساع إليه.. وإن إختلفت وسائلهما ومنحاهما فيما يصطنعان من أساليب وطرائق لتحقيق هذا الهدف فقد كان السائد من قبل أن الرجل هو الذى يحتاج إلى قمع الشهوة وكف نوازع الهوى، وأن المرأة مرغوبة غير مبذولة، فاذا ابن حزم يرفض هذه النزعة ويضع المرأة مع الرجل فى هذا الحكم على قدم المساواة.



أما عن «طوق الحمامة».. فابن حزم يحدد من البداية- كما ألمحنا- منهجه فى تأليف الكتاب، هذا المنهج الذى التزم فيه «الإقتصار على مارأيت أو صح عندي بنقل الثقات، ودعني من أخبار الأعراب والمتقدمين، فسبيلهم غير سبيلنا، وقد كثرت الأخبار عنهم، وما مذهبى أن أنضى مطية سواى، ولا أتحلى بحلى مستعار».

ثم يقسم رسالته على ثلاثين بابا.. فى ماهية الحب وعلاماته، ومن أحب فى النوم، ومن أحب بالوصف ومن أحب من نظرة واحدة،ومن لايحب إلا مع المطاولة ومن أحب صفة لم يستحسن بعدها غيرها، ثم باب التعريض بالقول، والإشارة بالعين، والمراسلة، والسفير، وطى السر، والإذاعة والطاعة، والمخالفة، والعاذل، والمساعدة من الإخوان، والرقيب، والواشى والوصل، والهجر، والوفاء، والغدر، والبين، والقنوع، والضنى، والسلو والموت، وقبح المعصية، والتعفف.

والكتاب كما يتضح فى هذا التقسيم الدقيق لأبوابه يناقش أصول الحب.. ماهيته ونشأته وعلاماته ومظاهرة وأنواعه ونماذجه، ثم يعرج على أحوال المحبين وعوارض حبهم. بالسلب والإيجاب- فيحدثنا عن الوصل والهجر والوفاء والغدر والبين والضنى والسلو والموت.. الخ.

وهو يتبع التسلسل المنطقى فى العرض، والترتيب المنهجى فى تناول الموضوع، بعكس مادرج عليه الكتاب العرب من إستطراد واسترسال وإطناب، ويقتصر فى رسالته على الحقائق الواقعية.

ولايخلو الكتاب- كما ذهب الدكتور زكريا إبراهيم فى تحليله- من تأثرات أفلاطونية فى مفهومة للحب.. فمثلا عند حديثة عن ماهية الحب يقول: «.. وقد اختلف الناس فى ماهيته، وقالوا وأطالوا. والذى أذهب إليه أنه إتصال بين أجزاء النفوس المقسومة فى هذه الخليقة فى أصل عنصرها الرفيع»..

وقد يذكر هذا التعريف بحديث أفلاطون المشهور عن (الأيروس) فى محاورة (المأدبة)..

خصوصا وأن ابن حزم يستطرد بعد ذلك فيقول أن المحبة واستحسان روحانى وامتزاج نفسانى».

وكما قال أفلاطون فى قبل أن أبروس هو المحب لا المحبوب، نجد ابن حزم أيضا يلحق الحب بالمحب، ويتكلم عن معانى الحب وأعراضه وظواهره وشتى آفاته من وجهة نظر المحب لا المحبوب.

إلا أننا قد نختلف مع الدكتور زكريا إبراهيم فى حقيقة هذا التأثر وأبعاده فالتشابة بين أفلاطون وابن حزم فى بعض التحليلات لعاطفة الحب، قد يكون ناتجا عن طبيعة المنهج الذى يستمد مادته من تحليل الواقعة ويستند إلى رصد الوقائع، ودراسة الطبيعة الإنسانية فى الحب، وأتصور أن هذا التحليل القائم على سبر أغوار النفس البشرية فى تفاعليتها العاشقة لابد أن يؤدى الى نتائج متشابهة، لأننا فى النهاية بإزاء درس (للإنسان) من حيث هو.. من حيث جواهره العميقة، وإعتلاجاته الداخلية التى لايتمايز فيها البشر إلا فى القشور الخارجية والتفاصيل الشكلية وإلا كان علينا بنفس الدرجة أن نقر- مثلا- بتأثر ستندال بابن حزم- فى دراسته للحب بعد ذلك بقرون طويلة- وهى مسألة غير مقطوع بها أو مؤكدة.. برغم تشابه بعض تحليلات ستندال مع تحليلات ابن حزم فى نفس الموضوع. ولذلك فانا أميل إلى الإعتقاد بأن هذه التشابهات كلها ناتجة عن الطبيعة (البشرية) الواحدة للمبحوث وهو (الإنسان) هنا.. بعواطفه ونوازعه.. ومنطقة- ولامنطقه حتى- فى الحب والهوى.. حتى وإن اختلف دارسوه..من أفلاطون لابن حزم لستندال.

بل أن ابن حزم- على أصالة منهجه وجدة تناوله وشموله- ليس أول من تناول هذا الموضوع فى تراثنا العربى نفسه..فقد سبقه إلى ذلك **إخوان الصفا فى بعض رسائلهم، وابن المقفع فى (الأدب الكبير والأدب الصغير) والجاحظ فى الرسالة السابعة من مجموعة رسائلة فى العشق والنساء.**

إلا أن مايحسب لابن حزم- وهو مناط الأصالة فيه- يتمثل فى دقة منهجه وتسلسل أفكاره وترابط بحثه، وواقعية شواهده، مع رقة حسه وبعد غوصه،واتخاذه من نفسه وتجربته،أو تجربة معاصريه،مادة للبحث متبعا فى ذلك منهجى الإستبطان والإستقراء.. فجاءت رسالته حافلة بالملاحظات النفسية الدقيقة، والخبرات الحية المعاشة والأمثلة الصادقة الدالة، والنماذج البشرية المتنوعة بتجاربها العاشقة وهذا هو ماجعل دراسته دراسة فذة فى تاريخ الأدب العربى.

ليس من هدفنا فى هذا السياق، العرض التفصيلى (لطوق الحمامة) خصوصا وأن الدارسين

والباحثين (الواردة أعمالهم فى نهاية المقال) لم يجعلوا ثمة مزيد لمستزيد- وأنوه هنا **بالدكتور الطاهر مكى فى كتابة الهام (دراسات عن ابن حزم وكتابة طوق الحمامة).**

ولكن حسبنا أن نورد بعض النماذج الدالة فى الكتاب عسلها تفتح شهية القارئ المهتم للعودة إلى النص الكامل لهذا الكتاب الهام والممتع يقول ابن حزم فى محاولته لتعريف الحب:

والحب- أعزك الله- أوله هزل وآخره جد، دقت معانية لجلالها عن أن توصف، فلاتدرك حقيقتها إلا بالمعاناة، وليس بنكر فى الديانة، ولا بمحظور فى الشريعة، إذ القلوب بيد الله عز وجل، وقد أحب من الخلفاء المهديين، والأئمة الراشدين الكثيرء. وابن حزم هنا ، وكأنه يتحسب لمايترقعه من ثورة التقليديين وغضب المحافظين لتعرض

فقيه عالم لمثل هذا الموضوع.. فيحرص على إيراد الأمثلة المنتقاة من تراث الخلفاء، والراشدين الذين لم يستنكفوا الحب أو يستنكروه..

ويقول تأكيدا لهذا المعنى من قصيدة له في الرد على مخالفيه ومؤاخذيه المترقعين:

متى جاء تحريم الهوى عن محمد
وهل منعه في محكم الذكر ثابت.

ويستشهد بحديث الرسول:

«الأرواح جنود مجندة.. ماتعارف منها ائتلف، وماتناكر منها اختلف».

ويلتقي هذا الحديث مع تعريفه لماهية الحب على وأنه إتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع». ويتابع قائلا: «وقد علمنا أن سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال».

وهو يؤكد في محاولته لإستكناه الحب والعثور على تعريف له على أنه «شئ في ذات النفس».

.. وهو بهذا الفهم الرتيع للحب يؤكد ماله من معاني الديمومة والاستمرار بما لايفنيه إلا الموت:

إذا ماوجدنا الشئ علة نفسه
فذاك وجود ليس يفنى على الأبد

فمحبة العشق من منظور ابن حزم لاعلة لها إلا الإتصال الأبدي للنفوس..فكل شئ عداها منقض، ناقص، فوحده العشق الصحيح المتمكن من النفس هو الذي لافناء له إلا بالموت.. لأن العشق-في جوهره الصفي- واستحسان روحاني وامتزاج نفساني» ويتابع ابن حزم إقترابه الجرئ من إستكناه الحب بقوله:

«والحب- أعزك الله- داء عياء، وفيه الدواء منه على قدر المعاملة ومقام مستلذ، وعلة مشتهاه، لايود سليمها البرء، ولايتمنى عليها الإفاقة، يزين للمرء مكان يأنف منه، ويسهل عليه ماكان يصعب عنده»

ثم ينتقل ليحدثنا عن علامات الحب.. كإدمان النظر للمحبوب، والإقبال عليه بالحديث، والإسراع بالسير نحو المكان الذي يكون فيه والتعمد للقعود بقربه والدنو منه، واطراح الأشغال الموجبة للزوال عنه والزهد فيها والرغبة عنها، والإستهانة بكل خطب جليل داع إلى مفارقته، والتباطؤ في المشى عند القيام عنه.. ومنها بهت يقع وروعة تبدو على المحب عند رؤية من يحب فجأة.. وطلوعه بغتة.. ومنها اضطراب يبدو على المحب عند رؤية من يشبه محبوبه.. أو عند سماع اسمه فجأة.. ومنها أن يجود المرء بيذل كل ماكان يقدر عليه مما كان ممتنعا به قبل ذلك.. فكم بخيل جاد، وقطوب تطلق وجبان تشجع، وغليظ الطبع تطرب، وجاهل تأدب، وفقير تجمل وذي سن تفتى، وناسك تفتك، ومصون تبذل... ومن علاماته وشواهده الظاهرة لكل ذي بصر: الإنبساط الكثير الزائد، والتضايق في المكان الواسع، والمجاذبة على الشئ يأخذه أحدهما، وكثرة الغمز الخفي، والميل بالإتكاء، والتعمد للمس اليد عند المحادثة، ولمس ماأمكن من الأعضاء الظاهرة، وشرب فضلة ماأبقى المحبوب في الإناء»

وابن حزم في تحليله يصل إلى تفسير بعض ظواهر الحب وعلاماته التي تبدو لأول وهلة خادعة بالتنابذ و التباعد بين المحبين، بينما هي تشى بالعكس، وتدل على تمكن العشق منهما.

«..فنجد المحبين إذا تكافيا في المحبة، وتأكدت بينهما تأكدا شديدا، أكثر بهما جدهما بغير معنى، وتضادهما في القول تعمدا، وخروج بعضهما على بعض في كل يسير من الأمور، وتتبع كل منهما لفظة تقع في صاحبه وتأولها على غير معناها، كل هذه تجربة ليبدو مايعتقده كل واحد منهما في صاحبه..»

«.. ومن أعلامه أنك تجد المحب يستدعى

ساع إسم من يحب. ويستلذ الكلام فى أخباره، ويجعلها هجيراه، ولايرتاح لشئ إرتياحه لها، ولاينهنه عن ذلك تخوف أن يفطن السامع ، ويفهم الحاضر، وحبك الشئ يعمى ويصم، فلو أمكن الا يكون حديث فى مكان يكون فيه إلا ذكر من يحبه لما تعداه..

ويعرض للصادق المودة أن يبتدئ فى الطعام، وهو له مشته، فماهو إلا وقت مايهتاج له من ذكر من يحب، صار الطعام غصة فى الحلق وشجى فى المرئ، وهكذا فى الحديث. فأنه يضاحكه مبتهجا فتعرض له خطرة من خطرات الفكر فيمن يحب، فتتبين الحوالة فى المنطقة، والتقصير فى حديثه، وآية ذلك الوجوم والإطراق، وشدة الإنغلاق. فبينما هو طلق الوجه، خفيف الحركات، صار منطبقا متثاقلا، حائر النفس، جامد الحركة، يبرم من الكلمة، ويضجر من السؤال..

ومن علاماته حب الوحدة والأنس بالإنفراد ونحول الجسم دون حد يكون فيه ، ولا وجع مانع من التقلب والحركة والمشى، دليل لايكذب ومخبر لايخون عن كلمة فى النفس كامنة.. والسهر من أعراض المحبين..

خلوت بها والراح ثالثة لنا
وجنح ظلام الليل قد مد واتلج
لفتاة عدمت العيش إلا بقربها
فهل فى ابتغاء العيش ويحك من حرج
كأنى وهى والكأس والخمر والدجى
ثرى وحيا والدر والتبر والسبج

ويعرض فى الحب سوء الظن، واتهام كل كلمة من أحدهما ، وتوجيهها إلى غير وجهها ، فهذا أصل العتاب بين المحبين، وانى لأعلم من كان أحسن الناس ظنا ، وأوسعهم نفسا ، وأكثرهم صبرا ، وأشدهم احتمالا ، وأرحبهم صدرا ، ثم لايحتمل ممن يحب شيئا..

ومن آياته- يقصد الحب- مراعاة المحب لمحبوبة، وحفظه لكل مايقع منه، وبحثه عن أخباره حتى لاتسقط عنه دقيقة ولاجليلة، وتتبعه لحركاته، ولعمرى قد ترى البليد يصير فى هذه الحالة ذكيا والغافل فطنا.. الخ..



وابن حزم- فى إطار منهجه الذى اختطه لبحثه وارتضاه، لايلجأ فى عرض أمثلته وشواهده إلا الى خبرته ومعرفته المباشرة وتجاربه الشخصية أو تجارب من عاصر من المحبين والعاشقين الثقاة.. ولأن مقامات الهوى المختلفة تستدعى الشعر.. وهو الرائض لاستدعاء أشعار السابقين الدالة على مايورد من مواقف ويذكر من تجارب.. فهو يصطنع الأشعار اصطناعا لتتوائم مع مايورده من أحوال الحب وحالات الهوى غير مدرك فيما يبدو لتناقضة مع نفسه ومنهجه فى هذا الخصوص، وهى مسألة لم يلتفت لها أحد من الباحثين بالمرة ففى الوقت الذى كان اختباره ومنهجه يفرضان عليه أن تكون أشعاره ترجمة لتجاربه وبلورة لأحاسيس كابدها وعايشها.. إذ به يعتسف الشعر المصنوع والموضوع من محض تصوراته النظرية وتحليلاته النفسية.. فهو واقعى فى إيراد شواهده وملاحظاته.. وإفتراضى مفارق لأرض الواقع فيما هو يعتسف لهذه الوقائع مكافئها الشعرى ومعادلها الشعورى والفنى.. ومن ثم فقد خرجت أشعاره فى كتابه ذاك باردة.. عقلية.. مصنوعة.. لا أثر فيها لعاطفة صادقة.. أو حس موار مفعم بالمكابدة ومعجون بالمعاناة والاكتواء الشخصى المتولد من برحاء العشق.. ومن ثم فقد شكل هذا المنحى مأخذا أساسيا على

أداء ابن حزم.. وأوجد هوة واسعة بين صدق التجارب التي يعرض للحديث عنها.. وادعاء الشعر الذي يكتبه متمحلا لهذه التجارب ومدعيا لها! ولكن هذا المأخذ في الحقيقة لاينال من القيمة الكلية لكتاب (طوق الحمامة).. وفرادته في بابه.. وامتيازه في موضوعه.. وجدته في منهجه... وهو ماكان له أعمق الأثر بعد ذلك في أدب الحب- شعره ونثره- في أوروبا القروسطية.. بل وفي أوروبا الحديثة من بعد.. وهي مسائل في حاجة ماسة الى الدرس المقارن... حتى لاتترك الفرصة لهؤلاء البحاثة الأجانب (أسبان وغير أسبان) الذين إستكثروا في أبحاثهم أن يكون ابن حزم في حديثه ذلك عن الحب عربيا خالصا.. وحاولوا أن ينسبوا أصالته في عرض الموضوع وتناوله إلى جذوره المسيحية (الدعاة) بدعوى أن (العربي) لايفكر في الحب عادة هذا التفكير ،وأن تصور الحب عند العرب هو تصور شهوي حسي لايقيم لغير ذلك إعتبارا وقيمة، وفي النهاية.. لا أجد ما أختم به هذا الحديث الذي طال عن (طوق الحمامة) خيرا من كلمة الدكتور الطاهر مكي في مقدمته للطبعة التي أصدرتها دار الهلال للكتاب: «إن مايرتضيه ابن حزم الأديب العالم، الفقيه الظاهري، ومايقبله ذوق المسلمين في قرطبة الزاهرة، عاصمة الأندلس، أيام الخلافة ومابعدها، في القرن العاشر الميلادي وماتلاه، ليس تدينا ولاورعا ولاتطورا ولا محافظة أن نرفضه قاهرا القرن العشرين، ورائدة النهضة في العالمين العربي والاسلامي».

مراجع عامة للدراسة

١- طوق الحمامة في الألفة والألاف- للأمام الفقيه إبن حزم الأندلسي ضبط نصه وحرر حواشيه الدكتور الطاهر أحمد مكي. كتاب الهلال- العدد ٤٩٧- مايو ١٩٩٢

٢- إبن حزم الأندلسي- بقلم الدكتور زكريا إبراهيم- سلسلة أعلام العرب- العدد ٥٦- الدار المصرية للتأليف والترجمة- ١٩٦٦.

٣- دراسة الحب في الأدب العربي- الدكتور مصطفى عبد الواحد- مكتبة الدراسات الأدبية- الجزء الثاني- دار المعارف بمصر- ١٩٧٢

٤- دراسات عن إبن حزم وكتابه «طوق الحمامة» - الدكتور الطاهر أحمد مكي دراسات أندلسية- الناشر مكتبة وهبة- ١٩٧٧

٥- ظهر الإسلام - أحمد أمين- مكتبة النهضة المصرية- الجزء الثالث- ١٩٥٣

٦-طوق الحمامة لابن حزم-عرض يوسف الشاروني.. مجلة «المجلة»- العدد (١٠٢)- يونيو ١٩٦٥

٧- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب- المقري حققه الدكتور إحسان عباس دار صادر بيروت-١٩٦٨.

٨-تاريخ الفكر الأندلسي أنخل جنثالث بالنثيا ترجمة الدكتور حسين مؤنس- مكتبة النهضة العربية- القاهرة -١٩٥٥

٩- مشكلة الحب- تأليف الدكتور زكريا ابراهيم سلسلة «مشكلات فلسفية»- رقم (٥) - مكتبة مصر- ١٩٧٠

جارودى فى كتابه :الإسلام فى الغرب

قرطبة عاصمة الروح

الجميلة النائمة فى الغابة

عرض: حلمى سالم

«حوار الحضارات هو الحوار الجدى الوحيد عند جارودى». هكذا يرى مترجم كتاب

جارودي الهام الجديد ،د .محمد مهدى الصدر، وهو الكتاب الذى صدر مؤخرا-كواقعة كبيرة-عن دار الهادي ببيروت.ففى مقدمته أشار المترجم إلى أن روجيه جارودى(الذى كان قد أسمى نفسه بعد إسلامه:رجاء جارودى ،بعض الوقت)يعتبر كل الحوارات القائمة أو المقترحة ،غير حوار الحضارات،حوارات عبثية أو زائفة ،لأن الأمة الراهنة ،عنده هى أزمة فكرية روحية لا سياسية اقتصادية)

ويلخص المترجم كتاب جارودى فى كلمتين:الوحدة والتوحيد.وحدة الوجود (حيث الكون بموجوداته وكائناته يشكل كلا واحدا)ووحدة الأديان السماوية والثقافات الحقة،ووحدانية الله.

ويشير المترجم إلى أن جارودى يثبت أن دخول الإسلام وتغلغله فى شبة الجزيرة الإيبيرية لم يكن غزوا عسكريا .فلقد كان المسلمون مخلصين للسكان الذين كانوا يرزحون تحت عبء الاضطهاد والتنكيل.ويثبت فضل الحضارة الإسلامية فى الأندلس على البشرية جمعاء خلال مسيرتها فى مدارج الرقى والتقدم.

أما جارودى فى مقدمته فيرفض المفهوم الحالى للعلم،القائم على الفلسفة الوضعية،لأنها نظرة مبتسرة للعقل،تجعل من العلم-بمعزل عن الحكمة والإيمان-غاية لذاته،ولا تتساءل بعد ذلك عن الهدف والغاية.ولذا ، فهو يرى أن الحاجة ملحة اليوم لإحياء التصور الكامل للعقل الذى لا يفصل العلم عن الحكمة ولا عن الإيمان.وعلى ذلك فإنه يؤكد أن وصفه لمسار«الإسلام الأندلسى» إنما يهدف إلى مواصلة هذه التجربة المتقدمة للتفاعل بين الفكر الإسلامى والفكر اليهودى والمسيحى فى الأندلس.

*****

فى الفصل الأول «إسلام الغرب فى الأندلس» يفند جارودي ما يسميه«خرافة الغزو العربى لأسبانيا» فيرى أن الإسلام لم

يحتج لسنوات طويلة لكى يدخل الأندلس(استغرق الأمر أقل من ثلاث سنوات» (على عكس سنوات انتشاره الأول،لأن الأندلس كان بها صراع أهلى بين المسيحيين التقليديين (أهل عقيدة التثليث) والمسيحيين الموحدين(الذين كانوا يسمون «الهرطقين».

ويرى ،من ثم،أن الإسلام بفتحه البلاد التى فتحها فى الشرق الأدنى وأمثاله كان تحريرا حضاريا، حيث-كما يقول المؤرخ دوزي-«كان الفتح العربى نعمة لأسبانيا ،فقد أحدث ثورة اجتماعية عظيمة ،وقضى على كثير من الآلام التى كانت البلاد تنوء تحت وطأتها منذ قرون».

ولكن،من قتل الغرب فى الأندلس؟

يجيب جارودى أن الذى قتل الإسلام فى الغرب هو سيادة الفقهاء (من أمثال ورثة الغزالى الذى كان ضد علم الكلام وضد الفلاسفة وضد الاسماعيلية،وأمثال أنصار المذهب المالكى) ،وانتصار الظلامية بدعم من السلطة المركزية الاستبدادية.:

كان الفقهاء «يسجنون الإسلام فى طقوسية قبلية وشكلية بلا روح» جاعلة من هذه الأوليجاركية(حكم الأقلية) القضائية والفقهية أكليروسا حقيقيا (علية من الكهنوت) وطبقة غريبة عن البلد الذى كانت تحيا فيها!

أما نزعة الأمراء الاستبدادية التسلطية فيلخصها قول أحد هؤلاء الحكام:«يكفينا مجتهد المدينة(يقصد الإمام مالك) .لا أريد مذهبين فى أرضى»،وقول آخر«سمعت مالكا يقول:إن السكوت عن حاكم جائر طيلة ستين عاما أفضل من أن يترك شعب بلا إمام ولو لمدة ساعة فقط»!

***

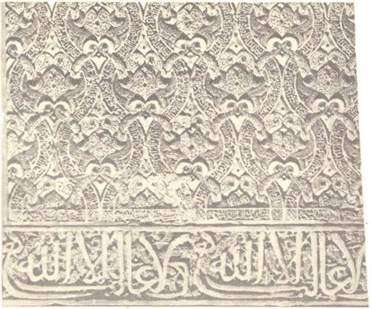
يستعرض جارودى فى الفصل الثانى«معنى الحياة فى الأندلس» زمرة من العلماء والفلاسفة والمفكرين الذين ازدهروا فى الأندلس، وازدهرت بهم الأندلس.مثل:ابن مصارة القرطبى،ابن حزم القرطبى،ابن غابيرول،ابن باجه،ابن طفيل،ابن رشد،ربيع موسى بن ميمون،ابن عربى المورسى.

فى استعراضه لهذه الكوكبة المؤثرة ،يركز جارودى على أمرين: الأول هو أصول مساهماتهم الفكرية فيما سبق من تراث،والثانى هو أثر هذه المساهمات فيما لحق من عصور ومفكرين.

لم ينتصر الإسلام فى أسبانيا عن طريق غزو عسكرى-يقول جارودى-بل بواسطة تحول ثقافى ،ويتميز هذا التحول بتطعيم الإسلام بنسخة من المسيحية الآريوسية(التوحيدية المنفتحة،المواجهة للمسيحية التثليثية).

ولقد كان ابن مصارة القرطبى(٨٨٣-٩٣١)رائدا لكل الفلسفة الإسلامية فى أوربا. ،ويتضح لنا هذا التطعيم ،اذا عرفنا أن المجادلين المسيحيين فى الغرب كانوا يعتبرون الإسلام مساوقا للهرطقة الآريوسية.وكان بعضهم يصنف « أباطيل الاسماعيلية وخرافاتهم،بين الهرطقات المسيحية ،ويتهم بعضهم الآخر محمدا «بعقد محاورات مع راهب أريوسى» وبذا استطاع أن يقتبس عقيدته».

فى هذا السياق ،يوضح الكاتب أن فلسفة الطبيعة للرازى هى استمداد للفيزيائيين السابقين لسقراط،وأن ابن مصارة قد تشرب العقلانية المعتزلية(التى دخلت الأندلس عن طريق مؤلفات الجاحظ)، كما تشرب الصوفية (وخاصة من ذى النون المصرى) ،وبعقد



جارودي صلة بين ابن مصارة وابن عربى من ناحية،وبين ابن مصارة وروما ن لولا المسيحى من ناحية ثانية.

لكن الفقهاء سرعان ما ثاروا فى وجه ابن مصادرة صائحين:«انزعوا قناع الكفرة،حتى أرغمت مدرسة ابن مصارة الى العمل فى الخفاء حيث تحولت «المصارية» إلى ما يشبه الاتجاه السياسى،مستندة إلى المفهوم التقشفى الشامل:كل ملكية نجاسة».فيما يعتبر نوعا من «الشيوعية الصوفية المبكرة»،وصار المصاريون فى لحظة من لحظات الغليان الشعبى فى قرطبة(بسبب الطاعون والمجاعة) يجندون أنصارهم بين المواطنين الأكثر فقرا.

أما الفكر المتفرد لابن مصارة فيلخصه جارودى فى إنجاز كل موحد للعلم والإيمان،وفى فلسفته التى ترى النور رمزا لله،وهو ما سنجده -فيما بعد- عند دانتى وعند روجيه بيكون.

***

كان ابن حزم القرطبى(٩٩٤-١٠٦٤) يبعث الحياة فى الفكر الإسلامى فى الغرب عن طريق معنى الحب فى «طوق الحمامة»،وعن طريق القانون،خاصة فى كتابه «المحلى»،وعن طريق تاريخ الأديان المقارن الذى هو رائد مبكر له،فى كتابه«الفصل فى الملل والأهواء والنحل».

يوضح الكاتب أن بن حزم،الظاهرى،كان يؤكد،بالقرآن والسنة،الطابع المقدس للحب،على عكس الفقهاء الذين كانوا يرون أن الكلام عن الحب بخصوص الله-كما فعل

الصوفيون-هو تجسيم لله.ينطلق ابن حزم من أن الحب ليس مدانا من قبل الدين،ولامحظور من قبل الشريعة لأن الله هو مصرف القلوب».وهذا الحب،عند ابن حزم،يقع وراء أى تدرج واجتماعي أو إنساني،حيث.وليس الخضوع في الحب حقارة.في الحب،الرجل الأكثر زهوا يخضع».

ويرى جارودي أن بمثل هذه القيم،سيكون الشعر العربي الأندلسي معلما للغرب،من خلال دانتي والتروبادور(الشعراء المتجولين)،وأن أثر ابن حزم على دانتي يؤكد ثانية حينما يقول دانتي:«إن بياتريس هي التجلي الذى يدعو الرجل عبر كل كواكب السماوات».لقد كتب ابن حزم من قبل مستذكرا المحبوبة:«تلك اللؤلؤة التى براها الله من نور».

أما عن ريادته لتاريخ الأديان المقارن،فإن جارودي يؤكد أن الدراسات الحقيقية للتاريخ المقارن فى أوربا لم تظهر إلا في القرن الثامن عشر،على يد فيكو وهيردر،بعد أكثر من ستة قرون من مؤلف ابن حزم«الفصل في الملل والأهواء والنحل»..ويشير في هذا السياق إلى تبحره في التوراة،وقدرته على التمييز بين المذاهب اليهودية المختلفة،وهذا ما أكده مؤرخ مسيحي فيما بعد هو الأب آسان بالاسيوس بقوله:«ومنذ القرنين التاسع والعاشر توصل علماء الدين المسلمون إلى تحليل دقيق وعميق لكل مشكلات العقيدة والأخلاق،وبذا بلغت العلوم الدينية كمالا تقنيا وتنظيما نسقيا لم يبلغه الناطقة المسيحيون إلا بعد عدة قرون».

وفي هذا الضوء،فإن المساهمة الجوهرية لابن غابيرول،الفيلسوف اليهودي(١٠٢٠-١٠٧٠)هي -كما يرى جارودي-تحرير فكره الفلسفي الخاص من الفلاك الأرسطي.وذلك التحرير الذى كان دأب النخبة الأساسية من المفكرين الإسلاميين في الأندلس.

***

لم يكن المذهب المالكي الأندلسي مجرد عقيدة دينية.بل كان كذلك أسلوبا للعيش والتفكير والحياة،وإسلوب تفتيشيين وترهيبن،يصبرون فتوى لمالك أو لتلاميذه أكثر أهمية من آية من آيات القرآن أو من حديث نبوي» .في هذه الحياة ،فإن كل استقلال فكري وكل روحانية داخلية كانت في نظرهم مريبة ومدانة باعتبارها زندقة.

وقد أفلت من هذا الطوق ابن حزم(الذى بفضله تشكل فقه أندلسي أصيل)كما أفلت ابن رشد والغزالي.

وفي سياق الأزمة الاجتماعية السياسية والأخلاقية التى عاشتها الأندلس،بعد الإزدهارة الأولى،جاءت مساهمة ابن باجة(١٠٩٠-١١٣٩) ،الذى تعرض لاضطهاد الكاثوليكية المقاتلة والمالكية المتزمتة معا.

كرس ابن باجة جهده،(في كتابيه«تدبير المتوحد»و«رسالة الوداع») ،لاستذكار الغاية النهائية للإنسان،أو مايدعوه«التحام العقل البشري مع العقل الفعال»،وإدماج عمل الانسان بالمخطط الإلهي الذى جاءت به الرسالة السماوية،وهو الذى قال كلمته الباهرة:«لم يخلق العلم لكي يستطيع الإنسان استخدامه لأغراض أخرى»،و«ليكن لكل شخص أكبر كمال يمكن للإنسان أن يحوزه».

ويظهر جارودي أثر ابن باجة في الفيلسوف الفرنسي الكاثوليكي ،من القرن التاسع عشر،موريس بلونديل.

يقول ابن باجة:«كل عمل إنساني هو عمل

اختيارى،وأعنى بالاختيار الإرادة المنبثقة عن التفكير». وبعد الإرادة يجيء عدم التوحد والجماعية.وكل فعل إنسانى -عند ابن باجة-لابد أن يسبقه وعى بهدفه،ويشير جارودى،هنا ،كيف أن مفهوم ابن باجة عن العلاقة بين الفعل الإنسانى والفعل الحيوانى هو مفهوم حديث بشكل مدهش.» ويتردد ويتكرر هذا الموضوع من فيكو وفيشت فى القرن الثامن عشر إلى كارل ماركس فى القرن التاسع عشر.يقول ماركس فى «رأس المال»: «والعمل الإنسانى أو البشرى هو ذلك العمل الذى يسبقه وعى بغاياته وأهدافه» .وابن باجة -عند جارودى-هو الشاهد الرئيسى للفلسفة الإسلامية فى شبه الجزيرة الإيبيرية،إذ كان رائد هذه الصوفية العقلانية التى تجعل من الفلسفة همزة الوصل بين العلم والإيمان،داعية إلى التأمل فى غايات العلم،وتلك هى الحكمة ،والي إدراك أو وعى مسلمات العلم،وذلك هو سبيل الإيمان.

***

ينطلق ابن طفيل القادسى(١١٠٠-١١٨٠)-صاحب «حى بن يقظان»- من عمق الموضوع الرئيسى للفلسفة الإسلامية:استمرار التفكر فى قدرة الإنسان على اكتشاف الغايات النهائية لفعله،بواسطة ديالكتيك صاعد من غاية إلى أخرى ،ومرتبط فى مرحلته الأخيرة بالتنزيل.

فى سياق حديثه عن ابن طفيل يوضح جارودى خصوصية الفلسفة العربية الإسلامية،التى يجعلها فى أنهاء الفلسفة الشرقية» بالمعنى المزدوج الذى أشار إليه كوربان:إنها فلسفة ولدت فى الشرق،فى آسيا على الخصوص،وبالمعنى الاشتقاقى لكلمة شرق،المكان الذى تشرق منه الشمس،أى الفلسفة الإشراقية..فابن سينا،مثلا،بإعطائه مكانا للخيال الخلاق، ولنجاحاته واخفاقاته فتح طريقا جديدا لمستقبل الفكر:طريقا يرسم - من خلال السهروردى ،ومن باب أولى ابن عربى- مسارات أو سيرورات الفكر الحديث:بدءا من الخيال الفائق لكانت،وحتى إبداعات جاستون باشلار حول الفكر اللا أرسطى ،الذى يرى أن الحقيقة هى دائما خطأ خيالى مصحح.

****

لم يكن ابن رشد(١١٢٦-١١٩٨)-كما يرى مؤرخون كثيرون مضللونَ-مجرد شارح لأرسطو،ولم يكن قانونيا متزمتا تعمى بصره شروحات الإمام مالك،إن مساهمته الأصيلة-عند جارودى- لم تكن فى شروحه لأرسطو ولا فى مناظراته مع الغزالى التى تنطلق من مشكلة خاطئة وهى التلاؤم بين الفلسفة الإغريقية والبعثة النبوية،ولا فى مجموعة أحكامه القضائية.إنه ينطق باسمه حقا فى رسالته القاطعة حول الإنسجام بين الدين والفلسفة(كتاب: فصل المقال) حيث يرى ابن رشد أن الفلسفة هى دراسة غائية للعالم،والشريعة تفرض مثل هذه الدراسة،فالشريعة تفرض إذن الفلسفة».وفيها يؤكد بقوة فكرة التفسير المجازى(أو الرمزى) للنص القرآنى،وعلى ذلك فإن فلسفته هى فلسفة نقدية تجد -حسب القرآن- التفكر والعقل،وتحرر الفقه من الإنغلاق فى الجزمية والحرفية.

****

يرى جارودى أن الميمونى(١١٣٥-١٢٠٤)،الفيلسوف اليهودى، هو حلقة من حلقات تطورالروحانية الأندلسية

،ليس فقط لأنه يكتب باللغة العربية،بل لأنه يقدم مساهمته الخاصة،كالمفكرين الإسلاميين ،مشتركا في الثقافة ذاتها ،مواجها المشاكل ذاتها، ومغترفا من نفس المصادر.

يعالج البموني ،بشكل جوهري ،مشكلات منهجية الدنو من الإيمان أو الدين،ومن خلق العالم،ومن النبوة ،ومن المعرفة الإنسانية والعلم الإلهي ،ومن الشريعة ،ومن الشر،ومن حرية الإنسان.ويقارن جارودي-من نواح عديدة-بين بن رشد والبموني.

***

في الوقت الذي ساد فيه قول الإمام مالك لتلميذه «تمسك بالصلاة والزكاة والحج والصيام ،ولا تجادل أحدا» وساد فيه قول ابن تيمية :«عندما تنفصل السلطة عن الدين ،أو ينفصل الدين عن السلطة فإن الفوضى تعم الدولة»بما يساهم في تأسيس وتشريع وتثبيت الاستبداد نشأ ابن عربي(١١٦٥-١٢٤١).

«على يد ابن عربي ستولد الفلسفة من رمادها»بعد أن كانت ماتت بموت ابن رشد.

وليس ابن عربي-عند جارودي- مجرد تلميذ لأفلاطون.وهو أيضا لايمثل فقط قطيعة مع الأرسطية برفضه ثنائية المادة والصورة ،والفكرة ليست انعكاسا أو تجريدا للواقع.وليست هي «الفكرة» الأفلاطونية وتأمل الجواهر الثابتة.

ويرى جارودي أن رواية بن عربي عن إسراء النبي محمد قد ألهمت دانتي«الكوميديا الإلهية».

***

«نمط الحياة في الإسلام الأندلسي» هو الفصل الثالث من هذا الكتاب الهام،ويوضح فيه جارودي أن شعراء الأندلس لم يحملوا إلى ثقافة أوربا الأوزان العروضية التي سنشاهدها لدى الشعراء المتجولين(التروبادور)فحسب،بل حملوا أيضا تصورا عن الحب الصادق إلى الشعراء ،ليس فقط عن الحب الكيس،ولكن عن نمط كامل من الحياة،كما نقلوه إلى «دانتي»وإلى «أوفياء الحب» بشارة إلهية.

يقرر جارودي أن تتبع مسار شعر الأندلس خلال هذه القرون الثلاثة -من أواسط القرن العاشر إلى أواسط القرن الثالث عشر-(حيث شعت الثقافة من قرطبة والأندلس على كل أوربا وشعرها الغنائي في البلدان الناطقة باللغة المشتقة من اللاتينية ،ولا سيما في فرنسا وايطاليا)،هو عودة إلى منابع الغنائية الغربية.

ولقد كانت خطوة الحضارة العظيمة التي كانت تزدهر في بغداد ،وفي عصر جلال العباسيين ،تمارس تأثيرا متعاظما في الأندلس،وحينما وصل«زرياب» الملقب بالطائر الأسود،من بغداد ،كان لهذا الحدث صدى كبير.لقد حمل زرياب معه جو ثقافة بغداد كله، وغدت محاكاة هذا النمط الحياتي المرهف افتتانا لا يقاوم ،وكان دخول المسيحيين في الإسلام يتزايد ويتضاعف ،فتحقق الانصهار وكان ابتكار «الموشح» هو التعبير الأدبي عن هذه الحركة.

كانت الموسيقى نتاج تلاقح متبادل بين الشرق والغرب منذ أقدم العصور،ويشير جارودي في هذا السياق إلى كتاب «الموسيقى» للفارابي(٨٧٢-٩٥٠)وفصل الموسيقى في كتاب «إحياء علوم الدين»للغزالي(١٠٥٩-١١١١) ،حيث ازدهرت الفكرة الفلسفية الإسلامية عن

أن «جمال الموسيقى هو آية على وجود الله».

وتتميز الموسيقى الأندلسية بأنها ابتعدت عن الطقوس الكاثوليكية التقليدية ،فقدمت موسيقى غير دينية ،كما تحقق فيها التقاء ، الموسيقى الارستقراطية لقصور الأمراء بقواعدها الصارمة ،وموسيقى الشعب بلازماتها التى تردد جماعيا من كل المستمعين، فصار هذا الفن فى ان :ضد كلاسيكية الشرق المسلم،وضد الغناء السائد فى الكنيسة الكاثوليكية فى الغرب.

وهكذا كان الشأن فى العلم.

أما «شواهد الأحجار» الباقية فحدث عنها :قصر الحمراء فى غرناطة ،القائم بين السماء والأرض، ،الذى وصفوه بأنه «الجميلة النائمة فى الغابة» ومسجد قرطبة «الذى ولد من الحلم والحنين» ، والذى قال فيه محمد إقبال:

ويا مسجد قرطبة،

إن وجودك هو الحب،

أنت تنح للونا الحضور الإلهى،

متارلك لجل لجبريل.

لايكن للمسلم أبدا أن يختفى منه

لأن ننا ماللك تكشف سر موسي وابراهيم

الأرض بلا حدود والأفق بلا نهاية

ماء الوادى الكبير هو موجة من بحرك

لحيا مثل النيل،الدانوب ،ودجلة»

***

فى «خاتمه» يدعو روجيه جارودى إلى نهضة جديدة نقيضة لتلك النهضة المجهضة هذه النهضة الجديدة لها شرطان هما:

ا- العثور ثانية على نقطة التقاء التقاليد الروحية الثلاثة للإيمان الابراهيمى :اليهودية ،المسيحية،الإسلام.

ب- تغليب الأبعاد الإنسانية والربانية للبشرية وللأمة،ضد الوضعية والفردانية اللتين ستقوداننا إلى الانتحار ،لتستعاد الرسالة مرة أخرى:حضارة الكونى الشمولى.

***

والآن،بعد أن استعرضنا مبتسرا بدون شك- هذا الكتاب الهام الذي يعتبر ،بحق، حادثة فكرية كبيرة. نود أن نقدم تعليقا موجزا على هذا الجهد الكبير.

ينقسم هذا التعليق إلى قسمين:

القسم الأول: هو الإشادة بعدد من المنجزات البارزة التى أنجزها هذا الكتاب.وعلى رأس هذه المنجزات هذه النظرة الشمولية المتكاملة التى ينظر بها جارودي الى الفلسفة والحضارة العربية الإسلامية ،حث يرتبط فى نظراته الفقه بالفلسفة والعمارة بالغناء ،والقانون بالعلوم ،والطبيعة بالموسيقى،والتشريع بالعقائد ،والتصوف بالأديان المقارنة.

كما أنه من الملفت للنظر تصور جارودي للحضارة العربية الإسلامية (وبخاصة فى الأندلس) تصورا جدليا ،يضعها فى سياق مستمر متواصل،فيصلها بجذورها السابقة عليها ،وبعدها إلى إشعاعاتها وتأثيراتها في الثقافات التالية لها فى الحضارة الإنسانية.

وهنا يبرز ميله الواضح الى إيضاح فضل الحضارة العربية الإسلامية على الحضارة الغربية والأوربية المعاصرة.

ثم تجىء نصاعة تفسير جارودى لاضمحلال الحضارة العربية فى الأندلس بتأكيده الدائم على أن «جمود الفقهاء التقليديين من ناحية وسطوة الأمراء المتسلطين من ناحية ثانية كان السبب الرئيسى فى ذلك.

أما القسم الثاني فهو التنبيه الى اخطار ومزالق الكتاب في أربعة أمور رئيسية :

ا- إن جارودي ينظر الى حوار الحضارات نظرة فكرية تجريدية تتجاهل البعد الاجتماعي في هذا الحوار: فهناك حضارات غازية وحضارات مغزوة ،وهناك حضارات استعمارية وحضارات مستعمرة. ولا يرجع الأمر في كل ذلك إلى مجرد نوازع فكرية أو فلسفية في هذ الحضارة أو تلك لأن هذه النوازع الفكرية عادة ما تكون تجسيدا لضرورة أو لشروط اجتماعية سياسية واقتصادية في البنية المادية المجتمعية لهذة الحضارة نفسها.

ب- وهذه النظرة الفكرية التجريدية هي نفسها التي جعلت جارودي -الفيلسوف الماركسي السابق ،والفيلسوف اللاهوتي الراهن- يرى شرطي النهضة المرجوة شرطين فكريين ذهنيين-واحد ديني وواحد كوزمولوجي فوق المجتمعات- لتخلو النهضة المرجوة من شرطها الاجتماعي الأصيل، الذي بدونه لا يتحقق الشرطان اللذان ذكرهما تحققا سليما مستمرا،وهو نفسه ما جعله يتجاهل عناصر كالديمقراطية والعدالة في أية حضارة قادمة.إن الديمقراطية السياسية والعدالة الاجتماعية هما الحرية ،ولا حضارة حقة باقية بدون حرية حقه باقية (ولقد ضرب هو نفسه مثلا لنا على صحة شرط الحرية لسيرورة الحضارة بتحليله لأسباب سقوط الحضارة العربية في الأندلس)

ج- إن جارودي كثيرا ما كان يطابق بين العرب والمسلمين في الوقت الذي يقابل فيه بين العرب والمسيحيين ،وهو بذلك يغفل أن صانعي الحضارة العربية (في الأندلس وفي غير الأندلس) كانوا من المسلمين والمسحيين (بل واليهود) وبهذا التجاهل فقد حذا جارودي حذو أولئك المؤرخين الاسلاميين العنصريين الذين صوروا ويصورون الأمر في الأندلس على أنه كان صراعا بين المسلمين والمسيحيين. ولم يكن الأمر كذلك!

د- والأهم من ذلك كله أن جارودي انطلق في رؤيته من نظرة تبرر الغزو العربي الإسلامي لأسبانيا ،وصحيح أن هذا الغزو -أو الفتح- كان مصحوبا بنقل ثقافة وحضارة وفلسفة الى البلد المغزو ،ولكننا لا ينبغي أن ننسى أن كثيرا من «الاستعمارات» كانت تفعل نفس الأمر :استعمار وعمران، استغلال وتطوير(ولم يكن التطوير خدمة في الأساس لأهل البلد المغزو، وبقدر ماكان أصلا لتيسير شئون الغازي وتمكينه من استغلال البلاد أفضل استغلال)وهذه النظرية هي التي روجتها الحملة الفرنسية-مثلا- على مصر في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر:البنادق والعلماء معا في هجمة واحدة

ولا شك أن الوجود العربي في الأندلس ساهم في صنع لحظات حضارية باهرة امتدت حوال ثمانية قرون ،وفاضت بنورها على العالم كله من بعد،ولكننا لا يجب أن نغفل -في كل حال- أنه في الوقت الذي يقيم فيه العرب «بكائية» تذكر ٥٠٠ سنة على خروج العرب من الأندلس ،فإن الأسبانيين أنفسهم يحتفلون في نفس اللحظة بمرور ٥٠٠ سنة على تحرير بلادهم من المحتلين الأجانب الغزاة:العرب والمسلمين!..

دراسة

أبو عبد الله :
آخر ملوك الأندلس

محمد عبد الله عنان

مأساة شهيرة فى التاريخ الإسلامى، هى مصرع غرناطة آخر معقل للإسلام بالأندلس، وشخصية محزنة هى شخصية آخر ملك أندلسى مسلم، طويت على يده تلك الصفحة المجيدة الباهرة التى افتتحها موسى وطارق فى تاريخ الإسلام بأسبانيا قبل ذلك بثمانية قرون.

لبث الإسلام فى أسبانيا خلال هذه القرون الثمانية يغالب النصرانية وتغالبه، والإسلام منذ انهار صرح الدولة الأموية دائم الخلاف والتفرق، سائر أبدا فى طريق الضعف والانحلال؛ والنصرانية تجتمع دائماً على غزوه وتنتزع منه تباعاً قواعده وثغوره، حتى إذا جاء القرن الثامن لم يبق من دولة الإسلام الشامخة بالأندلس سوى مملكة غرناطة الصغيرة، تواجه وحدها داخل الجزيرة عدوها القوى. وسطعت هذه الأندلس الصغيرة مدى حين، ولكنها لم تنج من خطر التفرق؛ وأسبانيا النصرانية أثناء ذلك متربصة بها تكاد تلتهمها من وقت إلى آخر، لولا أن كانت صولة الإسلام فى الضفة الأخرى من البحر - فى المغرب الأقصى - تروعها وتردها. وكانت مملكة غرناطة كلما تبينت شبح الخطر الداهم تستغيث بجارتها المسلمة القوية فيما وراء البحر، دولة بنى مرين. ولكن بنى مرين لم يستجيبوا دائماً إلى دعوة الإسلام المحتضر بالأندلس، وكانت لهم أحياناً مطامع ومشروعات فى الأندلس ذاتها. وكانت أسبانيا النصرانية كلما استبقت تصرم العلائق بين الشقيقتين انقضت على الأندلس فاقتطعت منها ثغراً أو قاعدة جديدة. وكان رجالات الأندلس يستشفون من وراء ذلك خطر الفناء المحقق، بل لقد استشعر به ابن الخطيب وزير الأندلس وكاتبها الكبير قبل تحققه بأكثر من قرن، وصرح به فى إحدى رسائله إلى ملك فاس إذ يدعوه إلى غوث الأندلس ونجدتها ويقول : «ولاشك عند عاقل أنكم إن انحلت عروة تأميلكم أو اعرضتم عن ذلك الوطن استولت عليه يد عدوه»[1] وهكذا نرى الأندلس منذ أوائل القرن التاسع الهجرى تسير بسرعة فى طريق الانحلال والفناء، حتى إذا كانت أواخر هذا

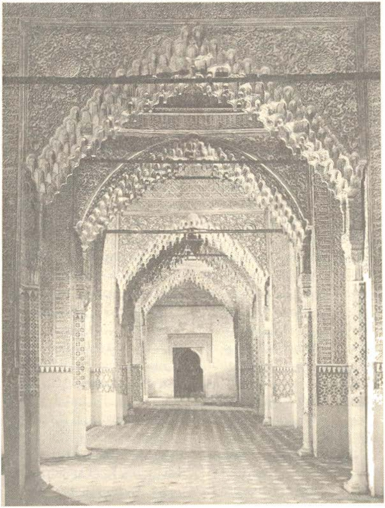
القرن لم يبق للإسلام فى أسبانيا سوى مملكة غرناطة الصغيرة وفيها مدن وثغور قلائل تتربص بها النصرانية وتعد العدة لسحقها.

وكان على عرش غرناطة يومئذ السلطان **أبو الحسن على بن سعد النصرى الأحمرى**. ولى الملك سنة ٨٧١ هـ (١٤٦٦م)، ولكنه لم يستخلص الملك لنفسه إلا بعد نضال عنيف بينه وبين منافسيه وعلى رأسهم أخوه **أبو عبد الله** المعروف «**بالزغل**». وكانت الحرب الأهلية تضطرم فى مملكة غرناطة كلما لاحت فرصة للتنازع على العرش. فلما استقر أبو الحسن فى عرشه، أبدى همة فائقة فى تحصين المملكة وتنظيم شئونها، وبث فيها روحاً جديدة من البأس والطمأنينة، واستطاع أن يسترد عدة من الحصون والقواعد التى افتتحها النصارى، ولاح للنصرانية أن الأندلس المحتضرة تكاد تبدأ حياة جديدة. بيد أن هذا البعث الخلب لم يطل أمده. ذلك أن عوامل الخلاف الخالدة عادت تعمل عملها، وبذر أبو الحسن حوله بذور السخط والغضب بما ارتكبه فى حق الأكابر والقادة من العسف والشدة، وبما أغرق فيه من صنوف اللهو والعبث وكان أبو الحسن قد اقترن بالأميرة **عائشة ابنة عمه السلطان أبى عبد الله الأيسر**، ورزق منها ولدين هما محمد ويوسف. ولكنه عاد فاقترن بنصرانية رائعة الحسن تعرف فى الرواية العربية «بثريا الرومية». وتقول الرواية الأسبانية إن «ثريا» هذه كانت ابنة عظيم من عظماء أسبانيا هو القائد (سانكو كشيس دى سوليس) وأنها أخذت أسيرة فى بعض المعارك وهى صبية فتية، وألحقت وصيفة بقصر الحمراء، فهام أبو

الحسن بجمالها حباً، ولم يلبث أن تزوجها واصطفاها على زوجه الأميرة عائشة المعروفة «بالحرة» تمييزاً لها من الجارية الرومية أو إشادة بعفتها وطهرها [٢] ولم يكن اقتران السلطان بنصرانية بدعة، ولكنه تقليد قديم فى قصور الأندلس، وقد ولد كثير من خلفاء الأندلس وأمرائها العظام من أمهات من النصارى مثل **عبد الرحمن الناصر وحفيده هشام المؤيد** وكان لهذا التقليد أثره السيء فى انحلال عصبية الدولة الإسلامية. بيد أنه كان أشد خطراً وقت الانحلال العام. وكان وجود أميرة أجنبية فى قصر غرناطة تستأثر بالسلطان والنفوذ فى هذا الظرف العصيب، عاملاً جديداً فى إذكاء عوامل الخصومة والتنافس ذلك لأن «ثريا» أعقبت من السلطان أبى الحسن ولدين، وأرادت أن يكون العرش لأحدهما، وبذلت كل ما استطاعت من الإغراء والدس لإبعاد خصيمتها الأميرة عائشة عن كل نفوذ وحظوة، وحرمان ولديها محمد ويوسف من كل حق فى الملك، وكان أكبرهما محمد ولقبه أبو عبد الله ولى العهد المرشح للعرش، فنزل أبو الحسن عند سعى حظيته وأقصى عائشة وولديها عن عطفه ورعايته. ولازالت ثريا فى سعيها ودسها حتى اعتقلهم أبو الحسن فى أحد أبراج الحمراء، وضيق عليهم وأخذ يعاملهم بمنتهى الشدة والقسوة، فأثار هذا التصرف غضب كثير من الكبراء الذين يؤثرون الأميرة الشرعية وولديها بعطفهم وتأييدهم، وانقسم القصر وانقسم الزعماء والقادة إلى فريقين خصيمين، واضطرمت الأهواء والشهوات والأحقاد، واشتد السخط على أبى الحسن وحظيته التى أضحت سيدة غرناطة الحقيقية، واستأثرت بكل سلطة ونفوذ.

وكانت الأميرة عائشة امرأة وافرة العزم والشجاعة فلم تستسلم إلى قدرها الجائر، بل عمدت إلى الاتصال بعصبتها وأنصارها، وأخذت تدبر معهم وسائل الفرار والمقاومة. وفي ذات ليلة استطاعت أن تفر من الحمراء مع ولديها محمد ويوسف بمعاونة بعض الأصدقاء المخلصين. وتقدم الرواية إلينا عن هذا الفرار صوراً شائقة، فتقول إن الأميرة استعانت بأغطية الفراش على الهبوط من نوافذ البرج الشاهق في جوف الليل، وأبدت في ذلك من الجرأة والشجاعة ما يخلق بأبطال الرجال. وكان ذلك في ليلة من ليالي جمادى الثانية سنة ٨٨٧ هـ (١٤٨٢م). واختفى الفارون حيناً حتى قويت دعوتهم وظاهرهم فريق كبير من أهل غرناطة وظهر الأمير الفتى محمد أبو عبد الله في وادي «آش» حيث مجمع عصبته وأنصاره ونشبت الثورة وانقضت العاصفة على أبي الحسن، وكانت عصبته أقلية ففر إلى مالقة وكان بها وقتئذ أخوه الأمير أبو عبد الله محمد ابن سعد (المعروف بالزغل) يدافع عنها جيشاً جراراً من النصارى سيره ملك قشتالة (فرديناند الخامس) لافتتاحها وجلس أبو عبد الله محمد بن السلطان أبي الحسن مكان أبيه على عرش غرناطة (أواخر سنة ٨٨٧ هـ) وأطاعته غرناطة ووادي آش وأعمالهما وبقيت مالقة وغرب الأندلس على طاعة أبيه. وكان أبو عبد الله يومئذ فتى في نحو الخامسة والعشرين.

وكان ملك قشتالة يرقب سير الحوادث في مملكة غرناطة بمنتهى الاهتمام. فلما اضطرمت بنار الحرب الأهلية ولاحت له فرصة الغزو والفتح سير جيشه إلى مالقة لافتتاحها ولكن المسلمين تأهبوا لرد النصارى بعزم وقوة وهزموهم في عدة مواقع فيما بين مالقة وبلش (فيليز Velez) وهزم النصارى في ظاهر مالقة هزيمة ساحقة وقتل وأسر منهم عدة آلاف بينهم عدة من الزعماء والأكابر (صفر ٨٨٨ هـ - مارس ١٤٨٣م) وكان منظم هذا الدفاع الباهر الأمير أبو عبد الله «الزغل» فانتعشت آمال المسلمين نوعاً وسرت الحماسة إلى غرناطة واعتزم ملكها الفتى أن يحذو حذو عمه الباسل في الجهاد والغزو وأن ينتهز فرصة اضطراب النصارى عقب الهزيمة، فخرج في قواته في ربيع الأول من هذا العام (أبريل ١٤٨٣) متجهاً نحو حصن قرطبة شمال شرقي غرناطة؛ واجتاح في طريقه عدداً من الحصون والضياع، ومزق النصارى في عدة معارك محلية؛ ثم ارتد مثقلاً بالغنائم يريد العودة فأدركه النصارى في ظاهر قلعة اللشانة (لوثينا Lucena) وكان يزمع حصارها. ونشبت بين الجيشين معركة هائلة ارتد فيها المسلمون إلى ضفاف شنيل والنصارى في أثرهم، فهزم المسلمون هزيمة شديدة وغرق كثير منهم في شنيل. وقتل وأسر كثير من قادتهم وفرسانهم، وكان بين الأسرى السلطان أبو عبد الله محمد نفسه، عرفه الجند النصارى من الأسرى أو عرفهم بنفسه خشية الاعتداء عليه وأخذوه إلى قائدهم الكونت كابرا، فاستقبله بحفاوة وأدب وأنزله بأحد الحصون القريبة تحت رقابة حرس قوي، وأخطر في الحال ملكي قشتالة بالنبأ السعيد؛ وعاد المسلمون إلى غرناطة دون ملكهم، فارتاعت غرناطة للنكبة واضطرب الشعب واجتمع الكبراء والقادة وقرروا استدعاء أبي الحسن السلطان المخلوع ليجلس على العرش. ولكن أبا الحسن كان قد هدمه الإعياء والمرض وفقد



بصره ولم يستطع أن يضطلع طويلاً بأعباء الحكم، فنزل عن العرش لأخيه محمد أبي عبد الله «الزغل» حاكم مالقة وارتد إلى المنكب فأقام بها حيناً حتى توفي، وجلس «الزغل» على العرش يدير شئون المملكة وينظم الدفاع عن أطرافها.

أما السلطان أبو عبد الله بن أبي الحسن فلبث يرسف في أسره عند النصارى وأدرك ملك قشتالة في الحال ما للأمير الأسير من الأهمية، وأخذ يدبر أفضل الوسائل للاستعانة به في تحقيق مآربه في مملكة غرناطة. وبذل أبو الحسن حين عوده إلى العرش مجهوداً لافتداء ولده لا حباً فيه وشفقة عليه، ولكن لكي يحصل في يده ويأمن بذلك شره ومنافسته، وعرض على فرديناند نظير تسليمه أن يدفع فدية كبيرة وأن يطلق عدداً من أكابر النصارى المأسورين عنده فأبى فرديناند وآثر أن يحتفظ بالأسير إلى حين، وبذلت الأميرة عائشة من جهة أخرى مجهوداً آخر لإنقاذ ولدها بمؤازرة الحزب الذي يناصره، واقترحت على ملك قشتالة معاهدة خلاصتها : أن يتولى أبو عبد الله الملك في طاعة ملك قشتالة، وأن يدفع له جزية سنوية وأن يطلق كل عام عدداً معيناً من النصارى، وأن يدفع مقابل إطلاقه فدية كبيرة وأن يفرج في الحال عن أربعمائة من أسرى النصارى يختارهم ملكهم، وأن يقدم المعاونة العسكرية كلما طلبت إليه، وأن يقدم ابنه الوحيد كفالة مع عدد من أبناء الأسر الكبيرة[٣] ومع أن عقد هذه المعاهدة كان خطوة كبيرة في سبيل القضاء على مملكة غرناطة، فإن فرديناند رأى قبل عقدها أن يستغل أسر ملك غرناطة وأن يستعين به على تنفيذ برنامجه الحربي. وكان أبو عبد الله[٤] أميراً ضعيف العزم والإرادة، قليل الحزم والخبرة، كثير المطامع والأهواء، ولم يكن يتمتع بشيء من تلك الخلال الباهرة التي امتاز بها أسلافه وأجداده العظام بنو الأحمر. وكان الملك والحكم غايته يبتغيها بأي الأثمان والوسائل. وقد ألفى ملك قشتالة القوي في ذلك الأمير الضعيف المستهتر بحقوق أمته ودينه، أداة صالحة يوجهها كيفما شاء، فاتخذه وسيلة لبث دعوته بين أنصاره ومؤيديه في غرناطة وغيرها، وليقنع المسلمين بأن الصلح مع ملك قشتالة خير وأبقى، وسير ملك قشتالة في الوقت نفسه قواته في أنحاء مملكة غرناطة لكي تنتزع أثناء الاضطراب العام كل مايمكن انتزاعه من القواعد والحصون الإسلامية، فاستولت على عدة منها، ونشبت من جهة أخرى في غرناطة حرب أهلية لم تكن بعيدة عن وحي أبي عبد الله وحزبه، وقامت (البيازين) ضاحية غرناطة بدعوته، وشغل ملك غرناطة (أبو عبد الله الزغل) بإخماد الثورة عن مقاتلة النصارى. وفي نفس هذه الآونة العصيبة أطلق فرديناند سراح أبي عبد الله بعد أن ارتضى عقد المعاهدة التي عرضت عليه مع تعديل يسير في بعض نصوصها، وبعد لقاء تم بين الملكين في قرطبة أعلن فيه أبو عبد الله خضوعه وطاعته للملك قشتالة، واتفق أن تكون الهدنة لعامين وأن تطبق في جميع الأنحاء التي تدين بالطاعة لأبي عبد الله. وظهر أبو عبد الله يبث دعوته في الأنحاء الشرقية والحرب الأهلية قائمة في غرناطة (٨٩١هـ - ١٤٨٦م) وبدأت المفاوضة بينه وبين عمه (ملك غرناطة) في الصلح. ولكن حدث أثناء ذلك أن هاجم النصارى مدينة لوشة جنوب غربي غرناطة واستولوا عليها (جمادى الأولى

سنة ٨٩١ هـ) وكان موقف أبى عبد الله أثناء هذه الحوادث مريباً؛ وكان يمزج الدعوة لنفسه بالدعوة للملك لقشتالة، ويشيد بمزايا الصلح المعقود معه، ولم يكن خافياً أنه يستظل بظاهرة النصارى (*) وفى شوال سنة ٨٩١ ظهر أبو عبد الله فى (البيازين) فجأة واجتمع حوله أنصاره، وأعلن الثورة على عمه؛ ونشبت بينهما الحرب فى ظاهر غرناطة، وأمد فرديناند حليفه أبا عبد الله بالجند والذخائر والمؤن. واستمر القتال بينهما مدى أشهر. وفى ربيع الثانى سنة ٨٩٢(١٤٨٧م) سير فرديناند قواته إلى بلش مالقة (فيليز مالاجا) والواقعة على مقربة من ثغر مالقة ليفتتحها تمهيداً للاستيلاء على مالقة، وأدرك أبو عبد الله الزغل أهمية بلش الحربية فهرع إلى الدفاع عنها مع بعض قواته، وترك البعض الآخر لقتال أبى عبد الله وأهل البيازين ولكن إقدام الزغل وعزمه وشجاعته لم تغن شيئاً. وسقطت بلش فى يد النصارى (جمادى الأولى ٨٩٢ - أبريل ١٤٨٧م) وعاد الزغل بجنده ميمماً صوب غرناطة، ولكنه علم أثناء مسيره أن غرناطة قامت أثناء غيابه بدعوة أبى عبد الله، وأنه دخلها وتبوأ العرش مكانه (جمادى الأولى)، فارتد بصحبه إلى وادى آش وامتنع بها. وانقسمت بذلك مملكة غرناطة إلى شطرين يتربص كل منهما بالآخر : غرناطة وأعمالها ويحكمها أبو عبد الله محمد، ووادى آش وأعمالها ويحكمها عمه أبو عبد الله الزغل، وتحقق بذلك ماكان يبتغيه ملك قشتالة من تمزيق شمل البقية الباقية من دولة الإسلام بالأندلس تمهيداً للقضاء عليها.

تبوأ أبو عبد الله عرش غرناطة للمرة الثانية بعد أن قضى فى أسر ملك قشتالة زهاء ثلاثة أعوام. وكانت الخطوب والفتن التى توالت على مملكة غرناطة قد مزقتها حسبما بينّا، فلم يبق منها بيد الإسلام سوى بضع مدن وقواعد متناثرة مختلفة الرأى والكلمة ينضوى بعضها تحت لواء أبى عبد الله والبعض الآخر تحت لواء عمه محمد بن على (الزغل). وكان واضحاً أن مصير غرناطة يهتز فى يد القدر بعد أن نفذت جيوش النصرانية إلى قلبها، واستولت على كثير من قواعدها وحصونها الداخلية، ولم يكن الملك الصغير (أبو عبد الله) طبق المعاهدة التى عقدها مع فرديناند سوى تابع لمملكة قشتالة. يدين لها بالخضوع والطاعة، وكان ملك قشتالة يحرص من جهة أخرى على المضى فى تحقيق خطته لسحق البقية الباقية من دولة الإسلام فى الأندلس قبل أن يعود إليها اتحاد الكلمة، فيبعث إليها روحاً جديداً من العزم والمقاومة. فبدأ بغزو القواعد الشرقية والجنوبية التى يسيطر عليها مولاى الزغل لأنه كان فى صلح مع غرناطة يمتد إلى عامين. وقد أراد أن يسبغ على عهوده صبغة غادرة من الوفاء.. ولأنه أراد أولاً أن يعزل غرناطة، وأن يطوقها من كل صوب. وزحف فرديناند بادئ بدء على مالقة أمنع ثغور الأندلس وعقد صلتها بالمغرب، وطوقها بقوات كثيفة من البر والبحر وسقطت مالقة رغم دفاعها المجيد فى شعبان سنة ٨٩٢هـ (أغسطس ١٤٨٧م). ثم استولى فرديناند على المنكب والمرية (أواخر سنة ٨٩٤هـ - ١٤٨٩م) ثم على بسطة (المحرم ٨٩٥هـ - ديسمبر ١٤٨٩م) ثم قصد إلى وادى آش آخر

معقل لمولاي الزغل. ورأى الزغل رغم شجاعته وبسالته أنه يغالب المستحيل وأن جيوش النصرانية تحيط به من كل صوب، فانتهى إلى الإذعان والتسليم، ودخل فرديناند وادي آش في صفر سنة ٨٩٥هـ (يناير ١٤٩٠م) واتفق بادئ بدء أن يستمر (الزغل) في حكم قواعده باسم ملك قشتالة وتحت حمايته، وأن يلقب بملك اندرش، وأن يمنح دخلاً سنوياً كبيراً. ولكنه لم يلبث أن رأى أنه يستحيل عليه الاستمرار في ذلك الوضع الشاذ، فباع حقوقه لفرديناند مقابل مبلغ كبير، وجاز البحر إلى المغرب واستقر في تلمسان يقضي بها بقية حياته في غمر من الحسرات والندم. وجاز معه كثيرون من الكبراء الذين أيقنوا أن نهاية الإسلام بالأندلس قد غدت قضاء محتوماً.

ثم جاء دور غرناطة آخر معقل للإسلام بالأندلس. وكانت جميع قواعد الأندلس الأخرى: مالقة والمرية ووادي آش والحامة وبسطة قد غدت نهائياً من أملاك مملكة قشتالة وعين لها حكام من النصارى، وتدجن أهلها أو غدوا مدجنين يدينون بطاعة ملك النصارى[٦] وذاعت بها الدعوة النصرانية فارتد كثير من المسلمين عن دينهم حرصاً على أوطانهم ومصالحهم، وخشية الريب والمطاردة؛ وجازت ألوف أخرى ممن خشوا على أنفسهم ودينهم إلى المغرب وتفرقوا في ثغوره، وهرعت ألوف أخرى إلى غرناطة تلوذ بها حتى غدت المدينة تموج بسكانها الجدد. وكان سلطان غرناطة أبو عبد الله يرقب هذه الحوادث جزعاً ويشعر أنها تسير إلى نتيجة محتومة هي سقوط غرناطة في يد العدو الظافر. وكان قد تخلص - بانسحاب عمه الزغل من الميدان - من منافسه القوي. ولكنه فقد في نفس الوقت أقوى عضد يمكن الاعتماد عليه في الدفاع والمقاومة. وسرعان مابدت طوالع الخطر الداهم، وبعث فرديناند إلى أبي عبد الله يطلب إليه تسليم الحمراء[٧] والبقاء في غرناطة في طاعته وتحت حمايته مثلما وقع لعمه الزغل؛ فثار أبو عبد الله لذلك الغدر، وأدرك - وربما لأول مرة - فداحة خطأه في محالفة ذلك الملك الغادر؛ وجمع الكبراء والقادة، فأجمعوا على الرفض والدفاع حتى الموت عن وطنهم ودينهم؛ ودوت غرناطة بصيحة الحرب؛ وحمل أبو عبد الله بعزم شعبه على القتال والجهاد، وخرج في قواته يحاول استرداد القواعد والحصون المسلمة المجاورة؛ وثار أهل البشرات وما حولها على النصارى؛ ووقعت بين المسلمين والنصارى عدة مواقع ثبت فيها المسلمون، واستردوا كثيراً من الحصون والقرى في تلك المنطقة (أواخر ٨٩٥هـ)، وعاد أبو عبد الله إلى غرناطة ظافراً، وانتعشت قلوب الغرناطيين نوعاً بذلك النصر الخلب. وأخذوا يتأهبون للدفاع بعزم. وغضب فرديناند لتلك المفاجأة التي لم يكن يتوقعها واعتزم أن يقوم بضربته الحاسمة في الحال؛ فخرج في ربيع العام التالي (٨٩٦هـ) في جيش ضخم مزود بالمدافع والذخائر الوفيرة؛ وسار تواً إلى غرناطة ونزل بمرجها الجنوبي وأنشأ لجيشه في تلك البقعة مدينة صغيرة مسورة سميت سانتا في Santa Fe (شنتفي) أو الإيمان المقدس رمزاً للحرب الدينية، وهي تقوم حتى اليوم، وبدأ حصار غرناطة في جمادى الآخرة سنة ٨٩٦ هـ (مارس ١٤٩١م).

ولسنا نقف طويلاً عند حوادث هذا الصراع الأخير بين الإسلام والنصرانية في الأندلس فهي تملأ فصولاً طويلة مؤثرة في الروايات العربية والإفرنجية[٨]؛ ويكفي أن نقول أن غرناطة

دافعت عن نفسها دفاعاً مجيداً، ولم تدخر لاجتناب قدرها جهداً بشرياً، وأن فروسيتها الشهيرة بذلت بقيادة زعيمها موسى ابن أبى الغسان أشجع فرسان عصره، ضروباً رائعة من البسالة، خرج المسلمون من مدينتهم المحصورة غير مرة وأثخنوا فى النصارى، ولكن الضيق كان يشتد بالمدينة المحصورة يوماً فيوماً، وتقل مؤنها شيئاً فشيئاً، ويتساقط جندها تباعاً.

وكانت مدى الربيع والصيف بعض المؤن من جهة البشرات من طريق جبل شلير (Sierra Nevada)، فلما دخل الشتاء غطت هذه السهول والشعاب بالثلج الكثيف؛ وازدادت غرناطة ضيقاً، واشتد بأهلها الجوع والمرض، وهم أبو عبد الله بمفاوضة فرديناند فى التسليم غير مرة لولا أن كان يمنعه موسى بن أبى الغسان وتحمله الحماسة العامة اشتد الخطب تقدم حاكم المدينة أبو القاسم عبد الملك، وقرر أن المؤن تكاد تنفد، وأن الجوع أخذ يعصف بالشعب، وأن الدفاع عبث لا يجدى؛ واتفقت كلمة الزعماء والقادة على التسليم؛ وأرسل أبو القاسم لمفاوضة فرديناند؛ فاستقبله بترحاب وحفاوة وتم الاتفاق على أن تسلم غرناطة بشروط كثيرة أهمها أن يؤمن المسلمون على أنفسهم ودينهم وأموالهم، وأن لا تمس مساجدهم وشعائرهم وتقاليدهم؛ وأن يجوز منهم إلى المغرب من شاء.(٩) وهكذا أذعنت غرناطة وسلمت، وانتهت دولة الإسلام بالأندلس (صفر ٨٩٧ هـ - ديسمبر ١٤٩١م) وطويت إلى الأبد تلك الصفحة المجيدة الرائعة من تاريخ الإسلام، وقضى على تلك الحضارة الأندلسية الشامخة وآدابها وعلومها وفنونها وكل ذلك التراث الباهر بالفناء والمحو. ودخل النصارى غرناطة فى الثانى من ربيع الأول سنة ٨٩٧هـ (٢ يناير سنة ١٤٩٢) واحتلوا حمراءها وباقى قصورها وحصونها وخفق علم النصرانية ظافراً فوق صرح الإسلام المنهار.

أما الملك التعس أبو عبد الله فقد قضت معاهدة التسليم أن يغادر غرناطة مع أسرته إلى البشرات وأن يحكم هذه المنطقة باسم ملك قشتالة وفى طاعته وأن يكون مقره فى قرية اندرش ولما ذاعت أنباء التسليم اضطرم الشعب غضباً وسخطاً على أبى عبد الله واعتبره مصدر كل مصائبه ومحنه؛ فبادر أبو عبد الله بالأهبة للسفر مع أسرته وخاصته وحشمه، وبعث بأمواله ونفيس متاعه إلى مقره الجديد فى اندرش. وفى نفس اليوم الذى دخل النصارى فيه غرناطة غادر أبو عبد الله قصره وموطن عزه ومجد آبائه إلى الأبد؛ وخرج للقاء عدوه الظافر فى سرية من الفرسان والخاصة، فاستقبله فرديناند فى محلته على ضفة شنيل. وتصف الرواية هذا المنظر المؤثر فتقول: إن أبا عبد الله حين رأى فرديناند، هم بترك جواده، ولكن فرديناند بادر بمنعه وعانقه بعطف ورعاية؛ ثم قدم إليه أبو عبد الله مفاتيح الحمراء، قائلاً: «إن هذه المفاتيح هى الأثر الأخير لدولة العرب فى أسبانيا. وقد أصبحت أيها الملك سيد تراثنا وديارنا وأشخاصنا. هكذا قضى الله، فكن فى ظفرك رحيماً عادلاً» وسار أبو عبد الله بعد ذلك فى صحبة فرديناند إلى حيث كانت الملكة ايزابيلا، فقدم إليها تحياته وخضوعه، ثم انحدر إلى طريق البشرات ليلحق بأسرته وخاصته.

وهنا تقول الرواية أن أبا عبد الله أشرف

أثناء مسيره فى شعب تل البذول (بادول) على منظر غرناطة فوقف يسرح بصره لآخر مرة فى هاتيك الربوع العزيزة التى ترعرع فيها، وشهدت مواطن عزه وسلطانه؛ فانهمر فى الحال دمعه وأجهش بالبكا.. فصاحت به أمه عائشة: «وأجل فلتبك كالنساء، ما لم تستطع أن تدافع عنه كالرجال». وتعرف الرواية الأسبانية تلك الأكمة التى كانت مسرحاً لذلك المنظر المحزن باسم شعرى مؤثر هو: «زفرة العربى الأخيرة» El ultimo sospiro del moro. ومازالت قائمة حتى اليوم يعينها سكان تلك المنطقة للسائح المتجول.

ثم تقول الرواية أيضاً إن باب غرناطة الذى خرج منه أبو عبد الله لآخر مرة قد سد عقب خروجه برجاء منه إلى ملك قشتالة وبنى مكانه حتى لا يجوزه من بعده إنسان[١٠].

لم يطل مكث أبى عبد الله بقره الجديد فى اندرش، ولم تمض أشهر قلائل حتى أدرك كما أدرك عمه من قبل أنه يستحيل عليه البقاء فى هذا الوضع الشاذ كعامل لملك قشتالة. وكان فرديناند من جانبه ينظر إلى وجوده بعين الريب ويخشى أن يكون مثار الفتنة؛ فعول أبو عبد الله أن يحذو حذو عمه فى الجواز إلى إفريقية، ونزل فرديناند عن حقوقه نظير مبلغ كبير، ثم جاز بأسرته وماله ومتاعه من ثغر المرية إلى المغرب الأقصى فى سفن أعدت له (١٤٩٣م) ونزل أولاً بمليلة، ثم قصد إلى فاس واستقر بها، وتقدم إلى ملكها السلطان محمد شيخ بنى وطاس الذين خلفوا بنى مرين فى الملك، مستجيراً به، مستظلاً بلوائه ورعايته، معتذراً عما أصاب الإسلام فى الأندلس على يده، متبرئاً مما نسب إليه، وذلك فى كتاب طويل مؤثر كتبه عن لسان كاتبه ووزيره محمد بن عبد الله العربى العقيلى، وسماه «بالروض العاطر الأنفاس فى التوسل إلى المولى الإمام سلطان فاس». وقد افتتحها بعد الديباجة بقصيدة رائعة هذا مطلعها:

مولى الملوك ملوك العرب والعجم
رعيا لما مثله يرعى من الذمم
بك استجرنا ونعم الجار انت لمن
جار الزمان عليه جور منتقم
حتى غدا ملكه بالرغم مستلباً
وأفظع الخطب مايأتى على الرغم
حكم من الله حتم لا مرد له
وهل مرد لحكم منه منحتم
كنا ملوكاً لنا فى أرضنا دول
نمنا بها تحت أفنان من النعم
فايقظتنا سهام للردى صُيُب
يرمى بأفجع حتف من بهن رمى
فلا تنم تحت ظل الملك نومتنا
وأى ملك بظل الملك لم ينم

وهى طويلة جداً، يمتدح فيها ملوك فاس ويشيد بعلائقهم القديمة مع بنى الأحمر؛ ويشير أبو عبد الله بعد ذلك إلى حوادث الأندلس، ويعتذر عن نكبته؛ ويعترف بخطأه، ومن قوله فى ذلك «واللهم لابرىء فأعتذر، ولا قوى فأنتصر، ولكنى مستقيل، مستنيل، مستغيث، مستغفر؛ وما أبرئ نفسى إن النفس لأمارة بالسوء» بيد أنه يدفع عن نفسه تهم الزيغ والتفريط والخيانة بشدة، ويقول: «ولقد عرض علينا صاحب قشتالة مواضع معتبرة خير فيها، وأعطى من أمانه المؤكد فيه خطه بأيمانه، مايقنع النفوس ويكفيها؛ فلم نر

ونحن من سلالة الأحمر مجاورة الصفر، ولا يسوغ لنا الإيمان الإقامة بين ظهراني الكفر، ماوجدنا على ذلك مندوحة ولو شاسعة، ثم يرثي ملكه بعبارات مؤثرة منها : «ثم عزاء حسنا وصبراً جميلاً، عن أرض ورثها من شاء من عباده معقباً لهم ومديلاً، وسادلاً عليهم من ستور الأملاء الطويلة سدولاً، سنة الله التي قد خلت من قبل، ولن تجد لسنة الله تبديلاً. فليطر الطائر الوسواس المرفرف مطيراً كان ذلك في الكتاب مسطوراً. لم يستطع غير مورده صدوراً. وكان أمر الله قدراً مقدوراً»[١١].

واستقر أبو عبد الله في فاس في ظل بني وطاس، وشيد بها قصوراً على طراز الأندلس رآها وتجول فيها المقري مؤرخ الأندلس بعد ذلك بنحو قرن (١٠٣٧ هـ - ١٦٢٨م)، وقضى أعواماً طوالاً في غمر الحسرات والذكريات المفجعة، وتوفي سنة ٩٤٠ هـ (١٥٣٤م)،[١٢]. ودفن بفاس، وترك ولدين هما يوسف وأحمد، واستمر عقبه متصلاً معروفاً بفاس مدى أحقاب، ولكنهم انحدروا قبل بعيد إلى هاوية البؤس والفاقة، ويذكر لنا المقري أنه رآهم سنة ١٠٣٧ هـ فقراء معدمين يعيشون من أموال الصدقات[١٣] وفي بعض الروايات الأسبانية أن أبا عبد الله توفي قتيلاً في موقعة نشبت بين السلطان أحمد الوطاسي وبني سعد الخوارج عليه في وادي أبي عقبة وقاتل فيها أبو عبد الله جانب أصدقائه بني وطاس وذلك سنة ٩٤٣هـ (١٥٣٦م)[١٤] بيد أنها رواية ظاهرة الضعف لأن أبا عبد الله يكون في هذا التاريخ قد جاوز السبعين، ومن الصعب أن نصدق أنه يخوض مثل هذه المعارك الطاحنة بعد أن هدمه الإعياء والهرم، هذا إلى أن الرواية الإسلامية في هذا الموطن أدعى إلى الترجيح والثقة.

ويعرف أبو عبد الله آخر ملوك الأندلس بالملك الصغير (وبالأسبانية El Rey Chico) تمييزاً له من عمه أبي عبد الله الزغل، ويلقب بالزغيبي، أو عاثر الحظ تنويهاً بما أصابه وأصاب الإسلام على يده من الخطوب والمحن.

***

هذه قصة مصرع الأندلس، وقصة آخر ملوكها.

وصار ماكان من ملك ومن ملك كما حكى عن خيال الطيف وسنان

---

١ - المقري في أزهار الرياض - (تونس) ص٥٦

٢ - راجع : I. rving : Conquest of Granada حيث يورد أقوال الرواية الأسبانية عن شخصية ثريا (الفصل التاسع). ولكن الرواية العربية لا تذكر إلا أن «ثريا» كانت جارية رومية - راجع المقري في نفح الطيب ج١ ص٦٠٨، وأخبار العصر في انقضاء دولة بني نصر «طبعة ميلر» ص٦ - ويتفق برسكوت مع الروايةالعربية Hist - of Ferdinand and Isabella P.219

٣ - برسكوت - ص ٣٢٤ - وايرفنج (الفصل التاسع عشر)

٤ - نرى أن نشير هنا إلى أن أبا عبد الله يعرف في الرواية القشتالية والإفرنجية عامة باسم «بوبديل Boabdil وهو تحريف لأبي عبد الله.

٥ - راجع أخبار العصر ص٢٢و٢٣ - والعتري ج٢ ص٦١٢.

٦ - المدجنون أو أهل الدجن (الفعل تدجن ومصدره الدجنة) كلمة أطلقت على المسلمين

الأندلسيين الذين دخلوا في طاعة ملك النصارى واعترفوا بها. ومقابلها الأسباني هو كلمة Mudejares وقد شاع استعمالها منذ القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) أعني منذ كثر استيلاء النصارى على قواعد الأندلس.

٧ - هو قصر الحمراء الكبير وما حوله من الحصون والأبراج.

٨ - راجع تفاصيل هذه الرواية في أخبار العصر بانقضاء دولة بني نصر ص٤٣ - ٤٨، والمقرى في نفح الطيب ج٢ ص٦١٥، وراجع كتابي مواقف حاسمة في تاريخ الإسلام (الفصل السادس عشر).

٩ - راجع تفاصيل هذه الشروط في نفح الطيب ج٢ ص ٦١٥و ٦١٦.

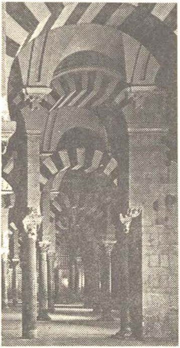
١٠ - برسكوت ص ٢٩٨و٢٩٩ - وايرفنج (الفصل التاسع والتسعون) ويذكر ايرفنج في خاتمة كتابه (فتح غرناطة) أنه توجد في متحف جنة العريف (جنراليف) بغرناطة صورة لأبي عبد الله تمثله بوجه وسيم ولون جميل وشعر أصفر، ويرتدي فيها ثوباً أصفر يظلله حرير أسود، وقلنسوة من الحرير الأسود يعلوها التاج. ويوجد في متحف مد يد الحربي ثوبان درعان يقال أنهما كانا لأبي عبد الله. ويبدو من حجمهما أن أبا عبد الله كان كبير القد قوي البنية. ويخصص إيرفنج في كتابة Tales of The Alhambra فصلين للذكريات والآثار الخاصة بأبي عبد الله

١١ - أورد المقرى هذا الكتاب بنصه في نفح الطيب ج٢ ص ١٧ - ٦٢٨ - وفي أزهار الرياض ص٨٢ - ٨٧.

١٢ - وذكر المقرى في أزهار الرياض أنه توفي سنة ٩٢٤هـ (ص٥٨) وهي رواية خاطئة.

١٣ - نفح الطيب ج٢ ص ٦١٧.

١٤ - راجع ايرفنج - في الملحق الخاص بنهاية أبي عبد الله - وراجع الاستقصاء في تاريخ المغرب الأقصى للسلاوي ج٢ ص١٦٨.



نشر هذا الموضوع، والموضوعات التاليان، في مجلة «الرسالة» في الثلاثينيات. وقد دلنا عليهم الاستاذ الناقد رجاء النقاش. ونعيد نشرها في ملفنا لاتصالهم القوي به، ولأهميتهم، وكنوع من التوثيق الضروري، على الرغم مما يحمله بعضها من نزعة -لاتقرها- تصور الصراع الذي دار بالأندلس على أنه صراع بين الاسلام والمسيحية

من روائع الشعر الأندلسي

رثاء الأندلس

لشاعر أندلسي مجهول

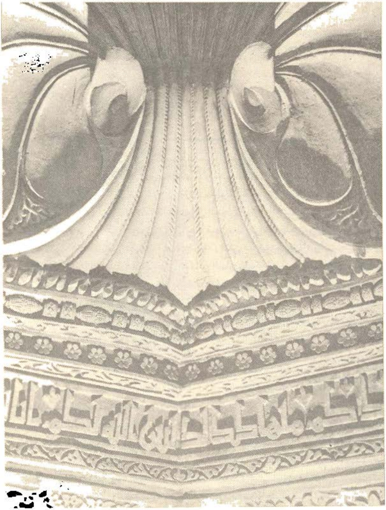
... قصيدة بليغة من الأدب الأندلسي الرائع تصف أحسن وصف المأساة الأندلسية لم تعثر على قائلها، وقد طبعها لأول مرة على مايظهر الأستاذ الدكتور صوالح محمد بالجزائر سنة ١٩١٤ مع ترجمة فرنسية وبعض تعليقات بالفرنسية وذكر فيها أن هذه القصيدة من جملة قصائد بعثت إلى السلطان بايزيد العثماني بقصد الاستغاثة، وأشار إلى أن صحيفة الزهرة التونسية نشرت نتفاً منها منذ سنوات وطلبت من الأدباء أن يعلنوا عن صاحبها إذا عرفوه، ولكن لم يجب الصحيفة أحد : فبقى صاحبها مجهولاً؛ وقد عرضتها على المؤرخ المغربي الكبير السيد محمد بن على الدكالي السلوى فذكر لى أن صاحبها كما يفهم من القصيدة من مدينة المرية، ولعله أبو جعفر بن خاتمة، وقد تكون مذكورة فى كتاب له يسمى مزية المرية الموجود منه نسخة خطية بمكتبة الاسكوريال.

ولقد أحببت أن أرسل إليكم نصها لكى تنشروه فى مجلتكم الحافلة إذا راقكم لعل بين المشتغلين بالأدب الأندلسي من له معرفة بقائلها فيعلنه.

سلا - مراكش عبد الرحمن حجي

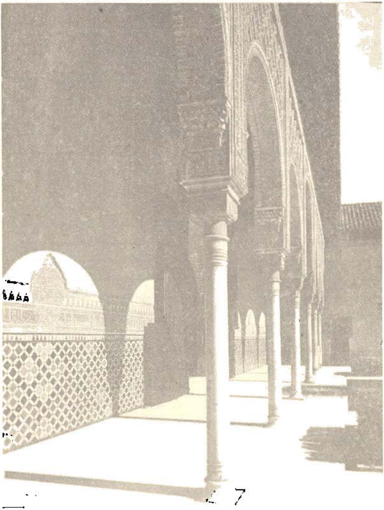
أحقا خبا من جوّ رندة نورها
وقد كسفت بعد الشموس بدورها
وقد أظلمت أرجاؤها وتزلزلت
منازلها ذات العلا وقصورها
أحقا خليلى أنّ رندة أقفرت
وأزعج عنها أهلها وعشيرها
وهُدّت مبانيها وثلت عروشها
ودارت على قطب التفرق دورها

وكانت عقابا لا يُنال مطارُها
ومعقل عز زاحم النسر صُورُها
هوت رندة الغراء، ثم حصونها
وأنظارها شتعاء (كذا) عز نظيرها
وقد كن عقداً زين القطر نظمها
فقد فتح الآن البلاد نثيرها
وفرق شمل المؤمنين لهيبها
وقطع من أرحامهم زمهريرها
تسلمها حزبُ الصليب وقادَها



وكانت شروداً لا يقاد نفورها
وقد ذهبت أدياتها ونفوسها
وقد دثرت تحت الصبا ودثورها
فباد بها الإسلام حتى تقطعت
مناسبها واستأصل الحق وزرها
وأصبحت الصلبان قد عبدت بها
تماثيلها دون الإله وصورها
لقرع النواقيس واعتلى بنارها
كرائه أصوات يروع صريرها
فيا ساكني تلك الديار كريمة
سقى عهدكم مزن يصوب غبرها
حقاً أخلائي القضاء أبادكم
ودارت عليكم بالصروف دهورها
فقتل وأسر لا يفادى وفرقة
لدى عرصات الحشر يأتي سفيرها
لعمر الهدى ما بالحشا لفراقكم
سوى حُرَق سُحم تلظى سعيرها
ولوثة ثكل ليس يذهب روعها
ولا تنقضي أشجانها وزفيرها
ونفس على هذا المصاب حزينة
يذوب كما ذاب الرصاص صبورها
وقلب صديع ماج فيه بلازه
سويداؤه سوداء جمٌ ثبورها
سأبكي وما يجدي على الفائت البكى
بعبرة حزن ليس يرقا عبورها
شآبيب دمع بالدماء مشوبة
يساجل قطر الغاديات درورها
عويلاً يوافي المشرقين بريحه
وثكلاً بأقمار قد أطفئ نورها
فواحسرتا كم من مساجد حولت
وكانت إلى البيت الحرام شطورها
وواأسفاً كم من صوامع أوحشت
ولقد كان معتاد الأذان يزورها
فمحرابها يشكو لمنبرها الجوى
وآياتها تشكو الفراق وسورها
وكم من لسان كان فيها مرتِّل
وحفل بختم الذكر تمضي شهورها
وكم من فتى ثبت الجنان مهذب
يرد المنايا وهو كان يديرها
يصول على الأبطال صولة ضيغم
فيرهبه شبل الشرى وهصورها
له في سبيل الله خير نقيبة
تزان لها عين الجنان وحورها
له في جناب الكفر أجى نكاية
وشعواء غارات يشاب صغيرها
يراع لها دين الصليب وحزبه
ويخزى بها غُنصالها ورُميرُها
وكم أنفس كانت لديه أسيرة
فأضحى لعمر الله وهو أسيرها
يحكم فيه الشرك وهو موحد
كما قد قضى جبارها ونذيرها
وكم طفلة حسناء فيها مصونة
إذا سفرت يسبي العقول سفورها
تميل كغصن البان مالت به الصبا
وقد زانها ديباجها وحريرها
فأضحت بأيدي الكافرين رهينة
وقد هتكت بالرغم منها ستورها
وقد لطمت واحرّ قلبي خدودها
وقد أسبلت وا دمع عيني شعورها
وإن تستغث بالله والدين لاتغث
وإن تستجر ذا رحمة لا يجيرها
وقد حيل ما بين الشفيق وبينها
وأسلمها آباؤها وعشيرها
وكم من عجوز يحرم الماء ظمؤها
على الذل يطوى ليلها ونهارها
وشيخ على الإسلام شابت شبيبه

يمزق من بعد الوقار قشيرها
وكم فيهم من مهجة ذات ضجة
تود لو انقضت عليها قبورها
لها روعة من ولعة البين دائم
أساها وعين لا يكف هديرها
وكم من صغير حيز من حجر أمه
فأكبادها حراء لفجّ هجيرها
وكم من صغير بدل الدهر دينه
وهل يتبع الشيطان إلا صغيرها
وكم من شقي يسّرت هذه له
سبيلاً إلى العمرى بحيف كفورها
كروب وأحزان بلين لها الصفا
عوالبها محذورة وشرورها
فيا فرحة القلب الذي عاش بعدها
ويالعمى عين رآها بصيرها
وياغربة الإسلام بين خلالها
وياعشرة أنّى يقال عثورها
ويالبت أمي لم تلدني وليتني
بليت ولم يفلح فؤادي حرورها
وماخير عيش يعذب الموت دونه
ويغبط قل الأهل فيه كثيرها
فيالبت شعري بعد ما صح مرتها
أيرجى على رغم العداة نشورها
ويامِلة الإسلام هل لك عودة
لأرجائها يشفي الصدور صدورها
وهل تسمع الآذان صوت الأذان في
معالمها تعلو هناك عقيرها
ويا لعزاء المؤمنين لفاقة
على الرغم أغنى من لديها فقيرها
لأندلس ارتجت لها وتضعضعت
وحق لديها مصرها ودثورها
منازلها مصدورة وبطاحها
مدائنها موتورة وثغورها
قائمها مفجوع على الجودهم
وأحجارها مصدوعة وصخورها
وقد لبست ثوب الحداد ومزقت
ملابس حسن كان يزهو حبورها
فأحبارها تبدي الأسى وجمادها
يكاد لفرط الحزن يبدو ضميرها
لو أن ذا ألف من البين هالك
لذابت رواسيها وغاضت بحورها
على فرقة الدين الذي جاءها به
بشير الأنام المصطفى ونذيرها
فمالقة الحسناء ثكلى أسيفة
قد استفرغت ذبحاً وقتلاً حجورها
وجزت نواصيها وشلت يمينها
وبدل بالويل المبين سرورها
وقد كانت الغربية الجنن التي
تقيها فأضحى جنة الحرب سورها
وبلش قطت رجلها بيمينها
ومن سريان الداء بان قطورها
وضجّت على تلك الثنيات حجرها
فأقفر مغناها وطاشت حجورها
وبالله إن جئت المنكب فاعتبر
فقد خف ناديها وجف نضيرها
وسكرها قد بدل اليوم علقما
لها رجة نار الهيام تثيرها
وعرج على الإقليم فابك ربوعها
بسحب يضاهي المعصرات خريرها
وودع بها وفد النعيم فإنها
لها أدمع فيّن الدموع غزيرها
ألا ولتقف ركب الأسى بمعالم
قد ارتج باديها وضج حضورها
بدار العلى حيث الصفات كأنها
من الخلد والمأوى غدت تستطيرها
محل قرار الملك غرناطة التي



هي الحضرة العليا زهتها زهورها
فما في العراقين العتيقين مثلها
ولا في بلاد الله طراً نظيرها
تُرَى الأسى أعلامها وهي خشع
ومنبرها مستعبر وسريرها
مأمومها ساهي الحجى وإمامها
وزائرها في مأتم ومزورها
لها حال نفس قد أعيب فؤادها
وبت لها البلوى وحم ثبورها
فأنفسها في الصعق دون إفاقة
كنفس كليم الله إذ دك طورها
وقد ذعرت تلك البنيّات حولها
فهن بواكي الأعين الرمد مُورها
وقد رجفت وادي الأنى فبقاعها
سكارى وما استاكت بخمر ثغورها
لقد اظلمت حتى لفرط حدادها
سواء بها كحل العيون وعورها
وبسطة ذات البسط ما شعرت بما
دهاها وأنى بالمقيم شعورها
على عظم بلواها وطول وبالها
وما كابدت من ذا المصاب نحورها
وما أنس لا أنس المرية إنها
قتيلة أوجال أزيل عذارها
فلو أحرق الثكل المصابين أصبحت
تأجج من حر الوجيف بحورها
فيا أصدقائي ودعوها كريمة
أو استودعوها من إليه أمورها
منازل آبائي الكرام ومنشئي
وأول أوطان غناني خبيرها
وأقروا عليها من سلامي تحية
تجددها آصالها وبكورها
أماناتها ضاعت فضاعت قلوبها
لقد عميت عين تبدد نورها

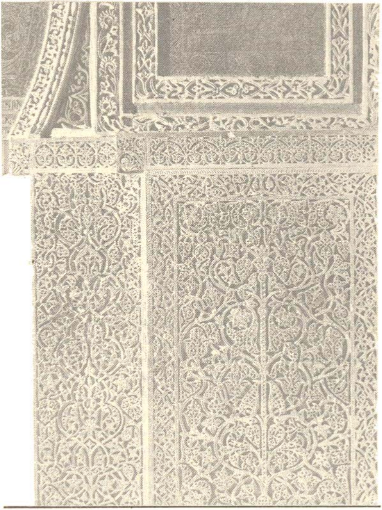
أضعنا حقوقَ الرب حتى أضاعنا
وقضت عرى الإسلام إلا يسيرها
وملتنا لم نعرف الدهر عرفها
من النكر فانظر كيف كان نكيرها
بما قد كسبنا نالنا ما أنالنا
كذا السيرة السوأى لدى من يسيرها
بشقوتنا الخذلانُ صاحب جمعَنا
وبؤنا بأحوال ذميم حضورها
بعصياننا استولى علينا عدونا
وعاثت بنا أسد العدا ونمورها
نعم سلبوا أوطاننا ونفوسنا
وأموالنا فيئاً أبيحت وفورها
علوها بلا مهر وما غمزت لهم
قناة ولا غارت عليهم ذكورها
وقد عوت الإفرنج من كل شاهق
علينا فرقّت للصليب نذورها
وقد كثرت ذؤبانها وكلابها
وقد كثرت عقبانها ونسورها
وجاءت إلى استئصال شأفة ديننا
جيوش كموج البحر هبت دَبورها
علامات أخذ ما لنا قِبَلٌ بها
جنايات أخذ قد جناها مثيرها
فلا تمحى إلا بمحو أصولها
ولا تنجلي حتى تخط أمورها
معاشر أهل الدين هبوا لصعقة
وصاعقة توارى الجسوم ظهورها
أصابت منار الدين فانهد ركنه
وزعزع من أكنافه مستطيرها
أدارت على غربية الدهر أكؤساً
فظاعاً بكر الدهر تقضي خمورها
ودبت أفاعيها إلى كل مؤمن
وعضّ بأكباد التقاة عقُورها
أنادي لها عجم الرجال وعربها

تعاد سراة القفر إذ ضل عيرها
وأستغفر الأدنى فالأدنى فريضة
على زمر الإسلام جلت أجورها
على كل محتاج لفضل دفاعها
فليس يؤدي الفرض إلا نفيرها
ألا وارجعوا يا آل دين محمد
إلى الله يغفر ما اجترحتم غفورها
أنيبوا وتوبوا واصبروا وتصدقوا
ورُدوا ظلامات يبد نقيرها
ومن كل ما يردي النفوس تطهروا
فليس يزكي النفس إلا طهورها
ألا واستعدوا للجهاد عزائما
يلوح على ليل الوغى مستنيرها
بأسد على جُرد من الخيل سبق
يدعُ الأعادي سبقها وزئيرها
بأنفس صدق موقنات بأنها
إلى الله من تحت السيوف مصيرها
تروم إلى دار السلام عرانا
على الله في ذاك النعيم مهورها
وضرب كأن الهام تحت ظلالها
حنظالة نور الورد ذرّ ذرورها
وطعن يرى الخطّ في مهج العدا
كأقلام ذات الخط خطت سطورها
يمين هدي إن تنقروا الله تنصروا
وتحظوا بآمال يشوق غريرها
فلا يخذل الرب المهيمن أمة
تدين بدين الحق وهو نصيرها
وإن أنتم لم تفعلوا فترقبوا
بوادر سخط ليس يرجى فتورها
وأيام ذل واهتضام وفرقة
يطاول آناء الزمان قصيرها
وأهدوا لدين الشرك كل خريدة
خبيتها على طول الليالي خدورها

وكل نفيس من نفوس كريمة
وأعلاق أموال خطير خطيرها
وحق العظيم الشأن لا عيش بعدها
بلايا يمر الطيبات مرورها
فنرفع شكوانا العالم سرها
فليس لها في الخبر إلا خبيرها
نمد أكف الذل في باب عزه
بأفئدة خوف الفراق يطيرها
فإن لم يقل رب العباد عثارنا
فهذا العدو الضخم حتماً يبيرها
إله الورى ندعوك يا خير مرتجى
لكاشف هز الصليب سرورها
وشقت جيوب المؤمنين وأسخنت
عيونهمُ والكفر ظل قريرها
وليس لها يا كاشف الكرب ملجأ
إذا لم يكن منك التلافي ظهيرها
أغث دعوات المستغيثين إنهم
ببابك موقوفو الحشاشات بورها
وليس لهم إلا الرسول وسيلة
شفيع الورى يوم التنادي بشيرها
إمام الهدى بحر الندى قامع العدا
وأول رسل الله فضلاً أخيرها
محمد المختار من آل هاشم
سراج السموات العلى ومنيرها
دعوناك أملناك جئناك خشعاً
بأنفس استولى عليها قصورها
تجاه العظيم الجاه أدرك ذمامنا
برحمى يُحلي المؤمنين شذورها
وعفو وتأييد ونصر موزر
وعزة يسوق طريرها
ولطف وتسديد وجبر لما مضى
يدال به من كل عادٍ كبيرها
وأرسل على هذا العدو رزية

يروح ويغدو بالبوار مبيرها
بشتت شمل الكفر تشتيت نقمة
وينظم شمل المؤمنين حصبرها
وصلِّ على خير البريةِ أحمدٍ
وأكرم من قد أنجبتهُ ظهورها
وأصحابه الشهب الهداة وآله
صلاة مع الأناء يزكو عبيرها

تنبيه . قد وضعت لفظة (كذا) على بعض الكلمات في القصيدة إشارة لعدم ملاءمة اللفظة للمعنى أو لاضطراب في الوزن.



قصيدة تاريخية خطيرة

أهل غرناطة يستغيثون السلطان بايزيد

تقديم: عبد الوهاب عزام

في أوائل القرن السابع الهجري ذهبت ريح الموحدين من الأندلس، ونشأت دولة بني نصر أو بني الأحمر في بقية الأحداث من الدولة الإسلامية العظيمة ـ الجنوب الغربي من الجزيرة الكبيرة جزيرة الأندلس. وثبت بنو الأحمر على قراع الخطوب، ونزال الكوارث خمساً وستين ومائتي سنة. ثم ذهبت الصولة ودالت الدولة، وأناخت الوحشة على المعقل الأخير للحضارة الإسلامية.

هنا فجر اليوم الرابع من ربيع الأول سنة ٩٨٧، وهنا أبو عبد الله الشقي يسير في خمسين فارساً ليسلم مفاتيح الحمراء إلى فردیناند وايزابلا.

وكان المسلمون قد استوثقوا لدينهم وأنفسهم وأموالهم، وأخذوا على الأسبان من الشروط ماشاءوا.. وبذل الأسبان من العهود والأيمان ما جعلوه خبالة إلى السيطرة والقتل والسلب والإكراه على التنصر.

اشترط المسلمون زهاء ستين شرطاً يكفل لهم الوفاء بها سلامة شاملة، وطمأنينة عامة. واشترطوا أن يقبل شروطهم زعيم النصرانية بابا رومية.

وما هو إلا أن ظفر الأسبان بعدوهم حتى استباحوا نقض العهود، والإغراق في العدوان والظلم والنهب والقتل والإكراه على التنصر. فلما استيأس المسلمون ثاروا بعدوهم المرة بعد المرة يؤثرون الموت الوحيَّ على الموت البطيء، ومازال بهم القتل والاستعباد والتشريد والنفي حتى جلا آخرهم عن البلاد عام ١٠١٧ من الهجرة.

وقد استصرخ مسلمو الأندلس ملوك المسلمين، فلم يصرخهم أحد إلا خير الدين باشا قائد الأساطيل العثمانية في عهد السلطان سليمان، فقد أمدهم في إحدى ثوراتهم بجند نصروهم على عدوهم ومكنوا لهم الرحيل، فحملت السفن منهم سبعين ألفاً إلى أفريقية.

وكان المسلمون أرسلوا وفداً يستغيث السلطان بايزيد الثانى العثمانى، وبعثوا بقصيدة بثوابها شكواهم، وعددوا ما أصابهم فى أنفسهم ودينهم. وهى قصيدة طويلة ننشرها اليوم على صفحات الرسالة، معترفين بالفضل للشيخ الجليل العلامة الشيخ خليل الخالدى الذى كتبت فى الرسالة عنه مرتين. جمعنا بالشيخ الكريم أحد المجالس فى حلوان شهر رمضان الماضى. فسأله بعض الحاضرين، وهو يفيض فى حديثه، عن كتاب عن المدافع كتبه أحد الأندلسيين فحدث عنه وقال : وكانوا يسمون المدافع الأنفاض. قد قال قائلهم :

وجاءوا بأنفاض عظام كثيرة
تهدم أسوار البلاد المنيعة

وهذا البيت من قصيدة بعث بها أهل غرناطة إلى السلطان بايزيد. فاستنشدناه ما يحفظ منها فأنشد ثلاثة وثلاثين بيتاً وقال : إن القصيدة طويلة تجاوز مائة بيت، وإنها عنده، قد نسخها فى مدينة فاس. فسألناه أن يرسلها إلينا حين يعود إلى القدس.

وقد أنجز الشيخ حفظه الله وعده، فأرسل القصيدة لتنشر فى مجلة «الرسالة». وتبين من القصيدة أنهم استغاثوا السلطان من قبل فكتب إلى الأسبان فلم يأبهوا لما كتب، وأن ملوك مصر أرسلوا رسلاً فادعى الأسبان أن المسلمين تنصروا مختارين، وسلكوا فى الزور ما نعهده اليوم فى السياسة الأوربية.

ولسنا ندرى ماكان جواب السلطان بايزيد على هذه الدعوة الملهوفة والقصيدة الباكية. فمن عرف شيئاً فى هذا فليخبرنا مشكوراً.

عبد الوهاب عزام

القصيدة ومقدمتها



وما كتب بعض أهل الجزيرة بعد استيلاء الكفر على جميعها للسلطان أبى يزيد خان العثمانى رحمه الله مانصه بعد سطر الافتتاح :

والحضرة العلية، وصل الله سعادتها، وأعلى كلمتها، ومهد أقطارها، وأعز أنصارها، وأذل عداتها. حضرة مولانا، وعمدة ديننا ودنيانا، السلطان الملك الناصر، ناصر الدنيا والدين، سلطان الإسلام والمسلمين، قامع أعداء الله الكافرين، كهف الإسلام، وناصر دين نبينا محمد عليه السلام، محيى العدل، ومنصف المظلوم ممن ظلم، ملك العرب والعجم، والترك والديلم، ظل الله فى أرضه، القائم بسنته وفرضه، ملك البرين، وسلطان البحرين، حامى الذمار، وقامع الكفار، مولانا وعمدتنا، وكهفنا وغياثنا، مولانا أبو يزيد، لا زال ملكه موفورا الأنصار، مقروناً بالانتصار، مخلد المآثر والآثار، مشهور المعالى والفخار، مستأثراً من الحسنات بما يضاعف الله به الأجر الجزيل فى الدار الآخرة، والثناء الجميل والنصر فى هذه الدار، ولا برحت عزماته العلية مختصة بفضائل الجهاد، مجردة على أعداء الدين من بأسها مايروى صدور السمر والصفاح،

وألسنة السلاح، سالكة سبيل السابقين، الفائزين برضى الله وطاعته يوم يقوم الأشهاد :

سلام كريم دائم متجدد
أخص به مولاى خير خليفة
سلام على مولاى ذى المجد والعلا
ومن ألبس الكفار ثوب المذلة
سلام على من وسع الله ملكه
وأيده بالنصر فى كل وجهة
سلام على مولاى من دار ملكه
قسنطينةُ أكرم بها من مدينة
سلام على من زين الله ملكه
بجند وأتراك من أهل الرعاية
سلام عليكم شرف الله قدركم
وزادكم ملكاً على كل ملة
سلام على القاضى ومن كان مثله
من العلماء الأكرمين الأجلة
سلام على أهل الديانة والتقى
ومن كان ذا رأى من أهل المشورة
سلام عليكم من عبيد تخلفوا
بأندلس بالغرب فى أرض غربة
أحاط بهم بحر من الروم زاخر
وبحر عميق ذو ظلام ولجة
سلام عليكم من عبيد أصابهم
مصاب عظيم يا لها من مصيبة
سلام عليكم من شيوخ تمزقت
شيوبهم بالنتف من بعد عزة
سلام عليكم من وجوه تكشفت
على جملة الأعلاج من بعد سترة
سلام عليكم من بنات عواتق
يسوقهم الأباط قهراً لخلوة
سلام عليكم من عجائز أكرهت
على أكل خنزير ولحم جيفة
نقبل نحن الكل أرض بساطكم
وندعو لكم بالخير فى كل ساعة
أدام الإله ملككم وحياتكم
وعافاكمُ من كل سوء ومحنة
وأيدكم بالنصر والظفر بالعدا
وأسكنكم دار الرضى والكرامة
شكونا لكم مولاى ماقد أصابنا
من الضر والبلوى وعظم الرزية
غُدرنا ونُصِّرنا وبُدِّلَ ديننا
ظُلمنا وعوملنا بكل قبيحة
وكنا على دين النبى محمد
نقاتل عباد الصليب بنية
ونلقى أموراً فى الجهاد عظيمة
بقتل وأسر ثم جوع وقلة
فجاءت علينا الفوط من كل جانب
بسيل عظيم جملة بعد جملة
ومالوا علينا كالجراد بجمعهم
بجد وعزم من خيول وعدة
فكنا بطول الدهر نلقى جموعهم
فنقتل فيها فرقة بعد فرقة
وفرسانهم تزداد فى كل ساعة
وفرساننا فى حال نقص وقلة
فلما ضعفنا خيموا فى بلادنا
ومالوا علينا بلدة بعد بلدة
وجاءوا بأنفاض[1] عظام كثيرة
تهدم أسوار البلاد المنيعة
وشدوا عليها فى الحصار بقوة
شهوراً وأياماً بجد وعزمة
فلما تفانت خيلنا ورجالنا
ولم نر من إخواننا من إغاثة
وقلت لنا الأقوات واشتد حالنا
أطعناهم بالكره خوف الفضيحة

وخوفاً على أبنائنا وبناتنا
من أن يؤسروا أو يقتلوا شر قتلة
على أن نكون مثل من كان قبلنا
من الدجن من أهل البلاد القديمة
ونبقى على آذاننا وصلاتنا
ولا نتركن شيئاً من أمر الشريعة
ومن شاء منا البحر جاز مؤمناً
بما شاء من مال إلى أرض عُدوة
إلى غير ذاك من شروط كثيرة
تزيد على الخمسين شرطاً بخمسة
فقال لنا سلطانهم وكبيرهم
لكم ماشرطتم كاملاً بالزيادة
وأبدى لنا كتباً بعهد وموثق
وقال لنا هذا أماني وذمتي
تكونوا على أموالكم ودياركم
كما كنتم من قبل دون أذية
فلما دخلنا تحت عقد ذمامهم
بدا غدرهم فينا بنقض العزيمة
وخان عهوداً كان قد غرنا بها
ونصّرنا كرهاً بعنف وسطوة
وأحرق ما كانت لنا من مصاحف
وخلّطها بالزبل أو بالنجاسة
وكل كتاب كان في أمر ديننا
ففي النار ألقوه بهزؤ وحقرة
ولم تركوا فينا كتاباً لمسلم
ولا مصحفاً نخلو به للقراءة
ومن صام أو صلى ويعلم حاله
ففي النار يلقوه على كل حالة
ومن لم يجيء منا لموضع كفرهم
يعاقبه الأباط شر العقوبة
ويلطم خديه ويأخذ ماله
ويجعله في السجن في سوء حالة
وفي رمضان يفسدون صيامنا

بأكل وشرب مرة بعد مرة
وقد أمرونا أن نسب نبينا
ولا نذكرنه في رخاء وشدة
وقد سمعوا قوماً يغنون باسمه
فأدركهم منهم أليم المضرة
وعاقبهم حكامهم وولاتهم
بضرب وتغريم وسجن وذلة
ومن جاءه الموت ولم يَحضر الذي
يذكرهم لم يدفنوه بحيلة
ويترك في الزبل طريحاً مجندلاً
كمثل حمار ميت أو بهيمة
إلى غير هذا من أمور كثيرة
قباح وأفعال غرار ردية
وقد بدلت أسماؤنا وتغيرت
بغير رضى منا وغير إرادة
فآها على تبديل دين محمد
بدين كلاب الفوط شر البرية
وآها على أسماء حين تبدلت
بأسماء أعلاج من أهل الغباوة
وآها على أبنائنا وبناتنا
يروحون للأباط في كل غدوة
يعلمهم كفراً وزوراً وفرية
ولم يقدروا أن يمنعوهم بحيلة
وآها على تلك المساجد حولت
كنائس للكفار بعد الطهارة
وآها على تلك الصوامع علقت
نواقيسهم فيها نظير الشهادة
وآها على تلك البلاد وحسنها
لقد أظلمت بالكفر أعظم ظلمة
وصارت لعباد الصليب معاقلاً
وقد أمنوا فيها وقوع الإغارة
وصرنا عبيداً لا أسارى فنفتدى
ولا مسلمين نطقهم بالشهادة

فلو أبصرت عيناك ماصار حالنا   قبيح شنيع لا يجوز بوجهة
إليه لجادت بالدموع العزيزة   وقد بلغ المكتوب منك إليهم
ويا ربلنا يابؤس ماقد أصابنا   فلم يعملوا منه جميعاً بكلمة
من الضر والبلوى وثوب المذلة   ومازادهم إلا اعتداء وجرأة
سألناك يامولاى بالله ربنا   علينا واقداماً بكل مساءة
وبالمصطفى المختار خير البرية   وقد بلغت أرسال مصر إليهم
وبالسادة الأخيار آل محمد   ومانالهم غدر ولا هتك حرمة
وأصحابه أكرم بهم من صحابة   وقالوا لتلك الرسل عنا بأننا
وبالسيد العباس عم نبينا   رضينا بدين الكفر من غير قهرة
وشيبته البيضاء أفضل شيبة   وساقوا شهودا الزور ممن أطاعهم
وبالصالحين العارفين بربهم   ووالله مانرضى بتلك الشهادة
وكلى ولى فاضل ذى كرامة   لقد كذبوا فى قولهم وكلامهم
عسى تنظروا فينا وفيما أصابنا   علينا بهذا القول أعظم فرية
لعل إله العرش يأتى برحمة   ولكن خوف القتل والحرق ردنا
فقولك مسموع وأمرك نافذ   نقول كما قالوه من غير نية
وماقلت من شىء يكون بسرعة   ودين رسول الله مازال عندنا
ودين النصارى أصله تحت حكمكم   وتوحيدنا لله فى كل لحظة
ومن ثم يزنيه إلى كل كورة   ووالله مانرضى بتبديل ديننا
فبالله يامولاى منوا بفضلكم   ولا بالذى قالوا من أمر الثلاثة
علينا برأى أو كلام بحجة   وإن زعموا أنا رضينا بدينهم
فأنتم أولات الفضل والمجد والعلا   بغير أذى منهم لنا ومساءة
وغوث عباد الله من كل آفة   فسل الجرا [٣] عن أهلها كيف أصبحوا
فسل بابهم أعنى المقيم برومة   أسارى وقتلى تحت ذل ومهنة
بماذا أجازوا الغدر بعد الأمانة   وسل بلِفيقا [٤] عن قضية أمرها
وما لهم مالوا علينا بغدرهم   لقد مزقوا بالسيف من بعد حسرة
بغير أذى منا وغير جريمة   ومنيافة [٥] بالسيف مزق أهلها
حبهم المغلوب فى حفظ ديننا   كذا فعلوا أيضاً بأهل البُشْرة [٦]
وامن[٢] ملوك ذى وفاء وجلة   واندَرّش بالنار أحرق أهلها
ولم يخرجوا من دينهم وديارهم   بجامعهم صاروا جميعاً كفحمة
ولا نالهم غدرَ ولا هتك حرمة   فها نحن يامولاى نشكو إليكم
ومن يعط عهداً ثم يغدر بعده   بهذا الذى نلقاه من شر فرقة
فذاك حرام الفعل فى كل ملة   عسى ديننا يبقى لنا وصلاتنا
ولا سيما عند الملوك فإنه   كما عاهدونا قبل نقض العزيمة



والا فيجلونا جميعاً من أرضهم
بأموالنا للغرب دار الأحبة
فاجلاؤنا خير لنا من مقامنا
على الكفر فى عز على غير ملة
فهذا الذى نرجو من عز جاهكم
ومن عندكم تقضى لنا فى كل حاجة
ومن عندكم نرجو زوال كروبنا
وما نالنا من سوء حال وذلة
فأنتم بحمد الله خير ملوكنا
وعزتكم تعلو على كل عزة
فنسأل مولانا دوام حياتكم
بملك وعز فى سرور ونعمة
وتمدين أوطان ونصر على العدا
وكثرة أجناد ومال وثروة
وثم سلام الله تتلوه رحمة
عليكم مدى الأيام فى كل ساعة
انتهت الرسالة من نسختين بقلم مغربى
رأيتهما بعاصمة فاس صانها الله من كل باس

خليل الخالدى

١- الأنفاض المدافع

٢- لعله أشار بهذا الشط وبالبيت الذى يليه إلى الأقطاع الكبير الذى أقطعه فرديناند أبا عبد الله الصغير وبالمحاباة التى قصرها عليه دون سائر قواد المسلمين وجنودهم.

٣ - هذه قبيلة كبيرة يزيد عددها على مائة ألف تسكن الآن مابين طنجة وسبتة

٤ - وأما بلفيق فهى بلدة أبى البركات البلفيقى من رجال الأندلس المشهورين

٥ - هى بلدة بأحراز غرناطة دخلتها جنود فرديناند بأمان ثم نتكوا بأهلها جميعاً والآن يقولون لها متافيه. وقد رأيت هذه البلدة تقرب من بلدة لوشه التى يقولون عنها لوخه بلد لسان الدين فإنهم يقلبون كل شين خاء فيقولون عن شنيل نهر غرناطة خنيل

٦ - وأما البشرات فهى ناحية كبيرة تشتمل على قرى كثيرة فيها مغارات حصينة مررت عليها فى طريقى إلى جبل شلير وهو جبل لا يفارقه الثلج لا فى الشتاء ولا فى الصيف وأما ناحية البشرات فهى من أنزه بقاع الأندلس فيها الجنان الكثيرة والعيون الغزيرة وأنواع النبات والعقاقير والأفاويه وكنت أشم رائحة قوية حينما أتجول فى أنحائها

(الخالدى)

حوار

المحقق والمؤرخ الكبير ابراهيم الابيارى: فاتحو الأندلس ألهاهم الترف

أجراه: ح.س

المحقق الكبير ابراهيم الإبيارى. واحد من أبرز الجهود فى تحقيق التراث العربى الزاخر، (ولعلنا نذكر تحقيقه الكبير - مثلا- لأغانى أبى الفرج الأصفهانى)

وقد خصص الإبيارى قسطا كبيرا من جهده وعمله وعمره للتراث الأندلسى. من أبرز أعماله: **تاريخ افتتاح الأندلس، قضاة قرطبة، الأيام والليالى والشهور، القدح المعلى فى التاريخ المحلى، جذوة المقتبس فى تاريخ علماء الأندلس. وقد أخرج أثناء انشغاله بتحقيق «التراث الأندلسى» و«المكتبة الأندلسية»** التى تزيد على عشرين كتابا فى شتى صنوف الحياة الاجتماعية والسياسية والعلمية فى الأندلس.

ونحن، إذ نستضيفه اليوم على صفحات «أدب ونقد» فى هذا الحوار القصير، بمناسبة ملفنا هذا عن «خروج العرب من **الأندلس**»، فإننا لانحتفى به، بل نحتفى بأنفسنا: أى بأن يكون بيننا هذا المجتهد الكبير الصبور الذى يفنى للعلم (لا للإعلام) نفسه وعمره وعمله.

المعبر الكبير

-هل شكل وجود العرب فى الأندلس المعبر الكبير لانتقال الثقافة والفكر العربيين إلى الغرب؟

■ مامن شك فى أن فتح العرب للأندلس كان الوصلة الكبرى بين العرب والغرب. وقد وفر ذلك على الغربيين مشقات النقلة إلى الشرق، ليستقوا الحضارة العربية من منابعها الأصلية. ووجد الغرب فيما بين يديهم من حضارة عربية تتمثل فى وجود

العرب فى أسبانيا الكثير مما ساعدهم على تعرف الحضارات العربية الأصيلة. فلقد كان العرب فى أسبانيا صورة لاتختلف كثيرا ولا قليلا عن صورة العرب فى الشرق، فنقلوا إلى جعبتهم كل معالم الحضارة العربية الشرقية إلى موطنهم الجديد الذى نزلوا فيه وهو الأندلس، وبهذا يسروا على الغربيين تعرف الحضارة الشرقية أصلا وفرعا.

وهكذا كان وجود العرب فى الأندلس هو المفتاح الذى يسر للغرب أن يدخل إلى الشرق ليتعرف الحضارة من أصولها كما تعرفها من فروعها.

التنوير والتحرير

- فى الوقت الذى يتذكر فيه العرب بأسى وحزن خروجهم من الأندلس، يحتفل الأسبانيون بذكرى تحرير أرضهم من «الغزو» العربى»، كيف ترى الأمر؟

● كانت الفتوحات العربية فى عهد الرسول (صلعم) ثم فى عهد الخلفاء من بعده، ذات طابع خاص، هو طابع الدعوة لاطابع الاستعمار وكسب الأرض. وهكذا كان فتح العرب للأندلس يحمل نفس الطابع. لم يكن فاتحو الأندلس من العرب يهدفون إلى استعمار أرض وإنما إلى حمل دعوة إلى الغرب. قد يكونون وفقوا شيئا، وقد يكونون لم يوفقوا أصلا، والأغلب أنهم لم يوفقوا. فقد شغلتهم ملاهى الأندلس، وما وجدوا فيها من نعيم لم يظفروا بمثله بين أيديهم، مما ألهاهم عن أداء الرسالة: بث الدعوة التى يجىء فى إثرها انتشار اللغة. وهذا ماحدث فى الأقطار التى فتحها العرب من قبل. فلقد مكنوا للدعوة أن تشيع، ومكنوا للغة أن تعم الألسنة. ولكن الذى حدث فى الأندلس كان على العكس. لم يتحقق انتشار الدعوة كما لم يتحقق شيوع اللغة على الألسنة. وما إن طرد العرب من أسبانيا أو ترك العرب أسبانيا حتى وجدنا كأن لم يكن بها عرب من قبل، عاشوا قرونا تقارب التسعة، كانت كفيلة بأن تضمن دعوة منتشرة ولغة شائعة.ربما ترك العرب ألفاظا عربية علقت باللغة الأسبانية ولاتزال مستخدمة حتى الآن مع تحوير بسيط، ولكنهم الى هنا لم يتركوا مسلما على ظهر أرض الأندلس. وهذا يعنى أن فتح العرب للأندلس لم يحقق ماحققته الفتوح الأولى لبلاد الشرق أجمع.

لم يبق مسلم

- هل كان الصراع فى الأندلس، كما يصوره البعض، مجرد صراع بين المسلمين والمسيحيين؟

● ربما يكون للقوة المضادة فى الأندلس أثرها فى تعويق رسالة العرب فى الأندلس، وهذا أمر جائز لاشك. فالعرب اقتحموا على المسيحية عقر دارها حين فتحوا الأندلس. بينما البلاد الأولى التى فتحوها فى الشرق لم تكن على مثل حال الأندلس قربا من مقر المسيحية. وهذه المقاومة لاشك كانت عنيفة لم تلق مايقابلها عند العرب من حنكة وسياسة ودها،، لأنهم- كما قلت- ألهاهم ترف الأندلس والشقاق فيما بينهم عن أن يدبروا أمرهم خير تدبير، فكانت لهذه القوة المضادة الغلبة.

ولكى تعرف أثر تلك القوة المضادة حسبك أن تذكر أن تلك القوة لم تترك لعربى مسلم فرصة البقاء على أرض الأندلس بعد أن نزح العرب عنها، كما لم تترك لهم أثرا إلا طمسوه، ولعلك تذكر أن هذا الطمس للآثار العربية بقى فترة طويلة حتى كانت أيام واشنجطون ايرفنج،

السفير الأمريكي في الأندلس، الذي ألف كتابا عن «الحمراء» .فقد ذكر الأندلسيين بأن مايطـــونه آثار سوف تعود عليهم بالربح الكثير. فإذاهم بهذه النصيحة يعدلون شيئا عن طمس هذه الآثار. ومن زار الأندلس يجد إلى اليوم آثارا إسلامية عليها نقوش عربية مطموسة. وهذا يعني أن تلك المقاومة كما لم تسمح للعرب بالبقاء، ولا لمسلم أن يبقى على أرضها. لم ترض لأثر تلك الآثار البغيضة عليهم أن يبقى.

وما من شك في أنه لوقدر للفتح العربي- الذي كان هدفه الأول بث الدعوة لا الاستعمار- أن يبقى لامتد إلى أكثر الأقطار الأوربية. ولا ختلف الأمر كثيرا عما هو عليه الآن، ولكسب العرب أرضا تحمل رسالتهم وتشيع فيها لغتهم.

خصوصية الثقافة الأندلسية

- هل كانت للثقافة العربية والفكر الإسلامي في الأندلس سمات خاصة بهما ميزتهما عن سائر الثقافة والفكر الاسلاميين؟

* نشأ في الثقافة الأندلسية فكر يجمع بين الطابع الشرقي والطابع الغربي. ولاشك في أن المفكرين والأدباء العرب الذين نشأوا في ظل الوجود العربي في الأندلس أفادوا الكثير من الحضارة الغربية فأضافوا إلى طابعهم الشرقي طابعا غربيا. وهذا مايتجلى على لسان الفلاسفة أمثال ابن رشد وبن عربي وعلى لسان المؤرخين كابن خلدون. فما كتبه هؤلاء جميعا يعطيك صورة واضحة عن حضارة هي مزيج بين الشرقية والغربية. فكرا وفلسفة وأدبا.

مخطوطات لم تر النور

- كيف يتعرف الجيل الجديد على مآثر الحضارة العربية في الأندلس؟

* كان من حسن الحظ أن وزيرنا الأديب الدكتور طه حسين، رحمه الله، فكر في أن يعرف العرب بما خفي عنهم من جهود أسلافهم العرب في الأندلس. فأنشأ لذلك مركزا للدراسات الاسلامية في الأندلس. وكان غرضه من هذا أن يجد الدارسون الذين يفدون من أقطار الشرق إلى الأندلس (جاعلين من هذا المركز مقرهم) الفرصة مواتية لدراسات مستفيضة مستوعبة عن الأندلس، يمهدها لهم هذا المركز بما يضم من أصول عن الأندلس ولكن للأسف لم تتوفر الفرصة لهذا المركز حتى ينهض بهذه الرسالة كما أرادها له طه حسين. ولايزال الحقل مليئا بالكثير من المخطوطات الأندلسية التي لم تر النور حتى الآن. كما لاتزال الآثار الاسلامية في الأندلس، ماطمس منها ومالم يطمس، قائمة تنادي بأن تنال نظرة فاحصة من علماء الآثار الشرقيين. إن كل ماكتب عنها كان بأقلام غير شرقية في الأكثر. ومن أجل هذا لاتزال كلمتنا الأخيرة المستوعبة عنّ تلك الآثار تنتقصها تلك النظرات الفاحصة من علماء الآثار الشرقيين.

القضاء المخفف

- من خلال كتابكم «قضاة قرطبة»، بماذا تميز قضاة الأندلس عن نظرائهم في الشرق؟

* اذا كنت تسألني عن قضاة العرب في الأندلس. هل اختلفت نظرتهم وأحكامهم عن نظرائها في الشرق، أو تأثرت بالآراء الغربية،

فأقول لك: لا، لأن هؤلاء القضاة كانوا يصدرون كما يصدر زملاؤهم في الشرق عن فقه إسلامي لم يكونوا هم فيه مبتدعين بل كانوا مقلدين. وما أظن أحدهم زاد كثيرا أو قليلا عن الفقه الاسلامي. غير أنني لا أنكر أن نظرتهم كانت تميل الى التخفف والى الأخذ بالآراء المخففة متأثرين في هذا بوجودهم في الأندلس.

تجديد الشعر والأدب

– كيف ترى أثر الفترة الأندلسية على الأدب العربي، وبخاصة تجاه تجديد الشعر العربي؟

● وتسألني عن الأدب نثرا وشعرا في الأندلس: هل طالعنا بجديد؟ وأقول لك إن شعراء العرب وأدباءها الذين حلوا الأندلس كانوا ينطقون بلسان أسلافهم ونظرائهم في الشرق. ماقاله الشرقيون قاله عرب الأندلس، اللهم إلا نظرة أفادوها من هذا النعيم المقيم والجنات الخالدة والأنهار الجارية والمناظر الحسان. فما من شك في أن هذا كله كان له أثره في إجراء الألسنة في وصفه والتشوق به. أما عن ذكر الديار والأطلال وما إلى ذلك من التصورات الشرقية فأنت تجدها في الشعر الاندلسي كما تجدها في الشعر الشرقي.

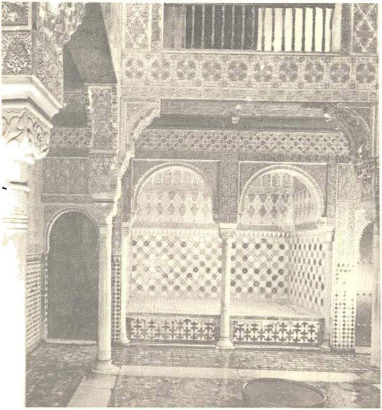
وهنا لاينبغي ماجد من أوزان جديدة على الشعر العربي على أيدي الاندلسيين مثل الموشحات. وإن كانت هناك آراء تقول إن هذا اللون من التوشيح يحكى في بعض أركانه منظمات شرقية شعرية، ولكني أميل الى أن هذا اللون من التوشيح بدأ به الاندلسيون. فلاشك أن لكل بيئة ولكل زمان أثرهما في تحوير الألسنة سواء أكان هذا في الشرق أم في الغرب. فالبيئة والزمان اللذان أظلا عرب الأندلس كانا كفيلين بأن يجريا ألسنتهم بجديد. هذا إلى أنهم وصلوا أنفسهم شيئا بالشعر الغربي. والشعر الغربي فيه هذا التقطيع الذي يشبه التوشيح. لهذا أكاد أجزم أن التوشيح فن اخترعه الأندلسيون.

–كيف كانت رحلتكم إلى الأندلس، وماذا كانت دواعيها؟

● لقد كانت رحلتي إلى الأندلس، استاذا بمعهد مدريد، هي التي وصلتني صلة وثيقة بالأندلس، فاختلفت إلى مكتبة الاسكوريال لأهيئ لمخطوطاتها العربية فهرسا مستوعبا متكاملا يسد النقص في المحاولتين اللتين سبقتا بإعداد فهرسين لهذه المكتبة (إحداهما كانت لأديب مغربي والأخرى كانت لمستشرق فرنسي) . غير أني لم ألبث طويلا في الأندلس، فلقد استدعيت ولم أكن قد أتممت هذا الفهرس. ولاتزال عندي بعض تلك الجزازات.

كما فكرت وأنا هناك بعد مارأيت من تشوق الأندلسيين إلى تعلم وللغة العربية أن أفتتح فصلا لتدريس اللغة العربية لهؤلاء المتشوقين. وكنت أنا أدرسها لهم، وقد جرني هذا إلى إعداد كتاب لتعلم اللغة العربية وصنعته، بالأندلسية. كما جرني معجما أن أعد معهما اندلسيا عربيا للباحثين أو المتعلمين العربية.

أما عن الكتاب الذى أعددته لتعلم اللغة العربية فما يزال موجودا في مكتبة المعهد، وأما عن هذا المعجم فلم أمض فيه بعد أن استدعيت إلى مصر، غير أني حين حضرت إلى مصر كانت الأندلس لاتزال شغلي الشاغل فترجمت أولا كتابا بالانجليزية لواشنجتون ايرفنج عن الحمراء، ثم حققت كتاب الفصون اليانعة لابن سعيد، ثم اذا أنا أخرج المكتبة الأندلسية بأجزائها المتكاملة التى تفوق العشرين عدا، وهى الآن بمكتبة دار الكتاب

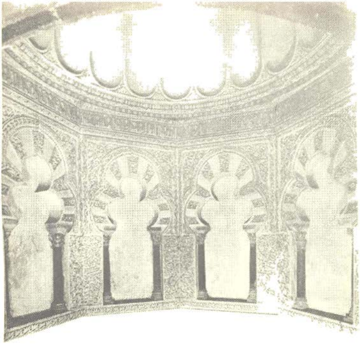


المصري اللبناني، وقد أعددت لها فهرسا جامعا شاملا.

إهمال الذخر العظيم

- هل ترى أن هناك أثرا للفترة الأندلسية على الأدب والشعر العربي الحديث؟

ا لكي يكون هناك أثر، لابد أن يكون هناك متأثرون، ولكي يكون هناك متأثرون، لابد أن يكون هناك قرا ء قرأوا ذلك التراث، وهذا مالم يحدث. إن أحدا لم يقرأ ولايقرأ. والناس غارقون في التوافه والعوارض ومشغولون عن ذخائر تراثهم وتاريخهم كل الانشغال، فمن أين يأتي التأثير؟ كما أن كل المخطوطات لم تحقق وكل جوانب الذخر لم تكتشف، ولم تعمم. فمن يأتي التأثير؟!



مسرحية

محاكمة ابن رشد :
قاضي القضاة في القفص

أنطونيو جالا

ترجمة : د. عبد اللطيف عبد الحليم

(قرطبة من علٍ: المدينة، المنطقة الشرقية، المنازل البيضاء، الأسقف الملكية، إلخ. عند النزول نرى ابن رشد، وهو فى السابعة والستين من عمره يعبر من عدة أماكن مختلفة وهامة مع أناس عاديين من العصر الحاضر، ومنذ اللحظة الأولى نستمع إليه.)

ابن رشد : يقولون عنك إنك لست سوى نفاية منك أنت، يقولون عنك إنك لست سوى ظل لما كنته بالأمس. يقولون عنك ياقرطبة، إنك عندما كُنت عاصمة العالم وصلت إلى درجة بالغة من الجمال، ما أعسر أن يعتقد المرء ذلك حين لا توجد اليوم ـ وأنت محافظة لأحد الأقاليم ـ أية مدينة تتفوق عليك، فيك راق الجمال، وفيك بلغ الناس ـ فى سخاء ـ غاية جهدهم. فماء نهرك متسرباً بين شعاب الجبل والقرى عكس بالأمس مدى ثرائك. ويعكس اليوم مدى سكونك. إن طقسك ومناظرك يكادان يماثلان طقس اليونان ومناظرها أكثر مما يماثلان بابل، وهما يجعلان رجالك هادئين وأذكياء. وقد لاحظت كذلك أن صوف الغنم الأندلسى أرق بكثير مما هو فى بلد آخر. كذلك بنية رجالك أكثر توازناً كما يشهد بهذا لون سحنتهم، وصفة شعرهم. لون الرجال الأندلسيين ليس فى سمرة أهل الجزيرة العربية، ولا شعرهم له جعودة شعر الأفريقيين ولا هو سبط كشعر أمم الشمال بل هو متموج حريرى. إننى أحب كل الأندلس من خلال اسمك ياقرطبة. عندما أكون بعيداً عنك كل شىء يبدو لى غريباً حتى أنا فى

نفسى أبدو غريباً. لقد صنتك دائماً فى سويدا، القلب كلؤلؤ مكنون.

قبلك أود أن ألفظ آخر أنفاسي، وأن يتحلل جسدي ويشكل جزءاً من ثراك (يعبر باباً سفيراً) لأنى هنا - خلال سنوات كثيرة - خرجت من الشرقية لأعود مرضاى، فإن القرطبيين من الأمير إلى الخفير أودعوا صحتهم فى يديّ. يقولون إن المرء إذا نشد لبن العصفور يجده فى أشبيليه وفيك ياقرطبة من الذى يتجاسر على نشدان لبن العصفور ؟ حسب المرء أن يتنفسك شاعراً بيدك المعطرة على خده، وبأنفاسك الدافئة على جيده. كتب الشقندى أن أهل إشبيليه قوم ذوو خفة وظرف، ولوذعية وسرعة بديهة، ويضيف أن الإشبيليين على ضفاف نهر الوادى الكبير. يعزفون على الرباية والقانون، والقيثارة، والناى، والبوق، بينما يمزحون، ويتماجنون مع النبيذ. أشبيلية اليوم هى عاصمة الأندلس. إننى أحبهالأننى أحبك أنت، فإنها بمثابة أختك. ومع ذلك لا أدرى لماذا ! بيد أنه حين يموت عالم فى إشبيليه يحملون مكتبته لبيعها فى قرطبة. وحين يموت مغن أو موسيقى فى قرطبة فإنهم يحملون آلاته لبيعها فى أشبيلية (أمام أحد الأعمدة فى بهو البرتقال) مستنداً إلى هذا العمود طالما ألقيت دروسى. قليل هم أولئك الفتية القرطبيون الذين لم يأخذوا منى أكثر مما أخذوا من آبائهم. أفضّل هنا السكون. أفضل هاته النظرات. أفضل أن تبقى الأشياء فى مكانها هادئة حيث أقامتها القرون. يقولون عنى إننى رجل أتجاوز الحدود فى صرامتى، لأننى لم أصنع شيئاً غير المدارسة.

فى الواقع أذكر أننى نسيت الكتب ليلتين فقط : أولاهما ليلة موت أبى. وثانيتهما ليلة عرسى. يقولون عنى إننى رجل صارم، إننى لا أرانى هكذا أعتقد أننى فى آن واحد رجل صارم ومرح، مثل الخشب الذى فى وسعك أن تصنع منه قوساً للحرب، وأن تصنع منه عوداً. إنك هكذا أيضاً يا قرطبة. لذا عندما ذهبت إلى ماوريتانيا أو إلى إشبيلية كنت أشتاق إليك كثيراً لأن المرء يفكر جيداً، ويعمل أفضل حين يتنفس الهواء، الذى ولد فيه. إننى أشفق على الأندلسيين المنفيين، ربما لا يذبل رجل آخر مثلما يذبل الأندلسى حين يقصى عن سمائه، عن كسله، عن عطره، عن طربه، عن شعوره الصحيح بالحياة والموت. (أمام باب المسجد) لقد مررت بهذا القوس مرات لا تحصى لأؤم المسلمين فى صلاة الجمعة باعتبارى قاضى القضاة (نرى ضوءاً بين غابة الأعمدة الداخلية) وهنا فى طريقى اليوم ليحكم عليّ أنا الذى مارست القضاء أكثر من ربع قرن، وفصلت فى كل أمور هذه المدينة، مدينتى، وحتى الآن كانت أحكام قضاة قرطبة الآخرين فى قبضتى : محتسب السوق، وكيل المواريث، والقائم بأمور المعايير والأثمان، صاحب المدينة، صاحب ديوان المظالم، هنالك جالساً فوق حشيتى أفصل بالعدل والقسطاس المستقيم، فليجعل الله المقياس الذى يحكم عليّ به اليوم من نفس المقياس الذى كنت أحكم به، وإن كان يبدو لى أنه مجلس أكثر من العدد اللازم، لم تتعود العدالة أن تبنى عشها وسط الزحام.

(ضجة أصوات، تهتف كلها تقريباً بلا نظام
«النظام، النظام» يختفى ابن رشد فى ظلال
الأعمدة).

صوت ١ : القضية الأولى هى عدم نقاء دم ابن رشد، فهل لنا أن نعرف إلى أى قبيلة يُعزى؟ من الذى يؤكد لنا أنه ليس من أصل يهودى؟

(همس دائم، وجلبة مستمرة)

الأصولى : منذ تسعين سنة كان ابن رشد ـ جد هذا ـ قاضياً لقرطبة، ومنذ ستين سنة كان أب هذا قاضياً كذلك، مَنْ نحن حتى نحكم على سلالة قضاة؟

صوت ٢ : (فى هياج) ها هنا نحن قادة العسكر فى قرطبة.

صوت ٣ : وفقهاء قرطبة.

صوت ٤ : وقضاة قرطبة.

صوت ٣ : لقد اجتمعنا هنا بأمر الأمير لنفحص مؤلفاته، ونقرر الأمر بشأن هرطقته.

الأصولى : وعن صحة عقيدته لا؟

صوت ٥ : حذار يا إبراهيم الأصولى، لا تهو معه بسبب دفاعك عنه.

صوت ١ : إننى أتساءل لماذا يسميه النصارى ابن رويث؛ أليس «رويث» ruiz هنا لقباً نصرانياً؟

الأصولى : وليس نصرانياً لقب بردنيش؛ والملك لب المرسى لُبّ بن مردنيش، ألم يكن لربى بن مردنيش؟.

صوت ٤ : لقد كان الملك لب أشد الخصوم عناداً لملوكنا الموحدين.

الأصولى : بيد أن ملكينا أبا يعقوب وأبا يوسف تزوجا ابنتيه برغم ذلك، فلا نخلط إذن بين صحة العقيدة وبين البيولوجيا، ولا بين الشفقة وبين نقاء الدم، إننا هنا فى قرطبة حيث تربع التسامح قروناً طويلة فلا نهدمه اليوم.

(وجه ابن رشد بين صخب المجلس)

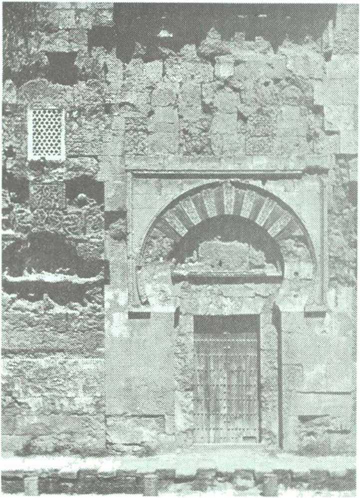
صوت ابن رشد : التسامح.. ألم يبدأ اليوم فى التخلى عن عرشه (على أبواب الكنيس) كان ميمون صبياً ـ تقريباً، عندما قابلته ذلك الصباح، ومع ذلك لم يكن صباحاً جلياً، ولدى أبرب الكنيس، كان الدمع يجول فى عينيه أوماً إلىّ أن ادخل.

صوت ميمون : أستاذ ابن رشد...

ابن رشد : (وهو فى الخامسة والعشرين) لا تنادنى بلقب أستاذ.

صوت ميمون : كانت آخر مرة وطأت فيها أرض الكنيس ياابن رشد.

لقد أجبرنا الموحدون على الإسلام. وتحول المرء عن عقيدته بسبب الخوف من الموت لن يكون على الإطلاق تحولاً صحيحاً، وقد أعلنا كراهية اليهود ومنعوكم ـ أنتم



المسلمين ـ من خدمتنا والتعامل معنا، وحرمونا من التجارة معكم، وذبح بعض الحيوانات من أجلكم. فلا يؤذن لنا بارتدا، زى شريف، ولا يدعونكم تلقون بالسلام إلينا، وحظروا علينا شراء الكتب العلمية، حتى ممارسة الطب المفيدة. وبعد قليل يا ابن رشد سيحرمون علينا التفكير، ويمنعوننا أن نكون رجالاً يا ابن رشد. سأمضى عن قرطبة.

ابن رشد : صبراً يا ميمون، إنك مازلت فتى، والزمور تتبدل.

صوت ميمون : نعم، تتبدل إلى أسوأ. سأمضى عن قرطبة. ليس لى إلا حياة واحدة، كنت أود أن أودعك، وأوصيك باحترام الرأى الآخر، والمعاشرة السلمية، وتبادل الحوار. والتفريق بين العدو وبين المخالف فى الرأى، لأن هنالك تكمن أصالة أى علم، وأى دين مهما كان. وداعاً ياابن رشد، حافظ على قرطبة! واحترس من قرطبة!!

(مازال أثر الضجة فى المسجد على وجه ابن رشد).

صوت ٦ : لماذا لم تشرح لنا يا أصولى صداقته الحميمة بالأمير أبى يحيى شقيق السلطان؟ألم تكن الصداقة مؤامرة

الأصولى : ألم يكن ابن رشد أيضاً صديقاً حميماً لأبى يعقوب؟ أليس اليوم صديقاً حميماً أيضاً لابنه؟ ألا يدعوه أبو يوسف ـ حفظه الله ـ أخاه!

صوت ٦ : إن التقرب من الملوك ذو عاقبة وخيمة دائماً، والخيانة تتسلق هوى الحكام المفرط كما يتسلق اللبلاب جذع الشجرة.

صوت ٥ : إن سوء استعمال الثقة يستلزم ثقة سابقة.

صوت ابن رشد : (يسلط ضوء على وجهه) كنت قد أتممت أربعين سنة حين عين أبو يعقوب ابن طفيل طبيبه الخاص، وعينه وزيراً. وكان يعيش فى قصره، وقد واعدنى ذات أصيل هناك، وقدمنى للسلطان، وكنت شديد الارتباك..

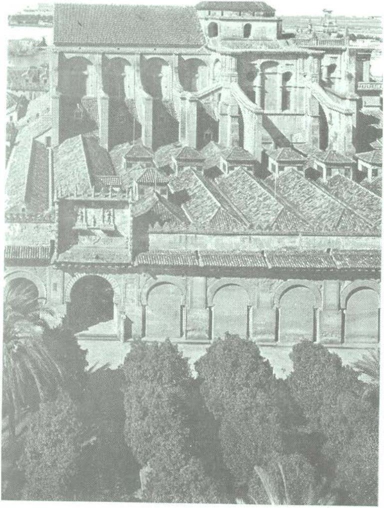
(قاعة القصر، وابن رشد فى الأربعين من عمره).

صوت السلطان : حدثنى ابن طفيل عنك بدون كلل. ملحاً علىّ أن لديك نظريات عجيبة، ولا تتسق دائماً والسنن المرعية. ماذا ترى مثلاً فى خلق العالم؟ أهو قديم أو محدث؟ (تبدو حيرة على ابن رشد) إن ابن سينا يعتبر مسألة الوجود بمثابة عرض للجوهر [يتحدث عن خلق واجب لكائنات عرضية] وفلاسفة الإغريق لا يرونه هكذا : لأن العرضية تنافى الوجوب.

ابن رشد : (متحمساً) وأنا أيضاً لا أرى هذا ياسيدى. فإن الله خلق العالم منذ الأزل؛ لأن الإرادة الإلهية لا يمكن أن تحركها علة خارجة عن الذات، كان العالم دائماً ممكناً، ومخلوقاً على الدوام، ومسألة الخلق ـ كما أرى ـ أمر واجب، وإن كانت المخلوقات شيئاً عرضياً.

صوت السلطان : إن أرسطو غامض. ليتك تشرح كتبه وتعلق عليها لتنجلى لنا.

صوت ابن طفيل : سيدى، ليس ثمة رجل أكثر استعداداً لهذا من ابن رشد ولهذا



أصررت على إحضاره إليك.

صوت السلطان : لو صنعته يا ابن رشد فسوف تذكر لك البشرية جمعاء هذه اليد، إننى اليوم أكتفى برجائك إياه.

ابن رشد : لست كفؤاً لهذا ياسيدى، ولست أعرف اليونانية، ومؤلفات أرسطو كثيرة جداً، وجهودى ضئيلة جداً.

صوت السلطان : حاول هذا يا ابن رشد. (بينما ابن رشد يقبل الأرض بين يديه) حاوله يابن رشد.

(فى المسجد مرة أخرى)

صوت ٤ : فى رسالة وجهها إلى أمير المسلمين لقبه «بأمير البرير» دون أن يستخدم أى لقب من ألقاب التوقير.

الأصولى : (ثائراً) ، هذا شيء قد مضى، وقد اتضح الأمر، قد اتضح، وفهم أبو يوسف شرحه، كان خطأ من الناسخ، الذى التبست عليه علامات الترقيم، كتب ابن رشد «ملك البرين» أيتخذ الأمير طبيبه الخاص رجلاً لا يوقره؟.

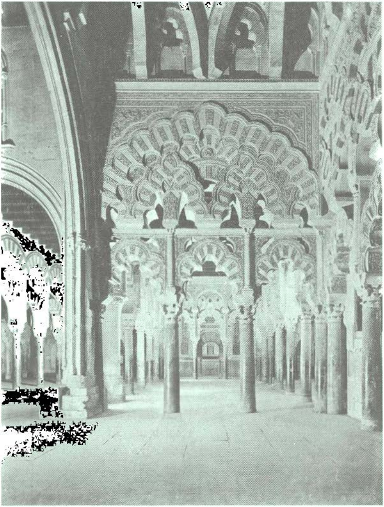
صوت ٨ : ولماذا أمر إذن أن نحاكمه؟

الأصولى : ليست محاكمته التى علينا أن نقوم بها، بل أن نرى رأياً، وبدون صخب.

صوت ٣ : فى إحدى رسائله اعتبر النجوم آلهة، وذكر اسم الإلهة فينوس.

الأصولى : كان اقتباساً يونانياً. لقد سرق بعضهم من مكتبته ورقة مفردة، وعرضها على السلطان، كفى، كفى؛ إنكم تتبرعون باتهامات كاذبة، ومنسية، ودسائس ندامى سفيهة، وبأحقاد وخلافات ابن رشد فوق كل هذه الترهات، (ضجة ضخمة، يتقدم ابن رشد إلى وسط الضجة).

ابن رشد : اهدأوا، اهدأوا، شكراً لك أيها القاضى إبراهيم الأصولى، شكراً يا صديقى، بيد أنى أرجوك ألا تؤدى شهادة طيبة فى حقى أكثر مما صنعت؛ حسبك أن يتهم أحدنا (يتوجه إلى من حوله) حضرات العلماء، والقادة، والفقهاء، إنكم مجتمعون فى هذا المجلس لتقييم مؤلفاتى، وإنها لمعقدة، وغزيرة حتى إننى لا أذكرها لقد كتبت حول كل شيء تقريباً، تحدثت عن ماهو إنسانى، وعن ما هو إلهى، وبدون ريب وقعت فى أخطاء علمية، بيد أنى أؤكد لكم أن نيتى كانت دائماً أن أعول على ماجاء فى القرآن الكريم، وما جاء فى تفاسيره الصحاح، إنكم أنتم أهلى، كنت طبيبكم، وطبيب أولادكم ونسائكم، لقد حيا بعضنا بعضاً فى شوارع قرطبة، وتعارفنا، وصلينا معاً، وتسامرنا معاً أحياناً فى هدوء فى منازلكم أوفى منزلى حول آلاف الأمور الهامة، وتبادلنا الآراء والنظرات، وكنت قاضى قضاتكم، ودافعت عنكم فى المجلس الملكى، مهتماً بأمور طلاقكم، وشهاداتكم، ومواريثكم، وتكفلت بأموال الفانين، واليتامى، والقاصرين، وطلبت منكم أحياناً مشورة فى مجالسى، وكنتم



شهوداً على أحكامي وعلى نزاهتي، ويجانبي هنا توجد وثائق أحكامي، لم أصنع في حياتي أكثر من المدارسة، والتأمل، ومساعدة الذين حولي. لهذا أقف بينكم هنا بلا خشية، إنني أومن بالإنسان، واثق فيكم، لأنكم تعرفونني، إنكم فقهاء وطني، وقضاته، وقادته.

صوت ٣ : (بعد لحظة صمت خفيفة) إنك تحدثت عن القرآن وتفسيراته، وتؤكد أن الدين له نواح مختلفة حسب الرجال واستعداداتهم، وضح ذلك.

ابن رشد : أفهم أن ثمة ثلاث طبقات من الرجال، كل طبقة يناسبها ضرب من الأدلة. فالعامي يركن إلى إيمان بدون أدلة، أو بأدلة خطابية. والفقهاء أهل اقتناع يستخدمون الفكر الجدلي، وحججاً احتمالية، والفلاسفة أصحاب براهين، مثلهم الأعلى هو العلم يشترطون أدلة لازمة إلى أقصى حد.

صوت ٣ : انظروا، إنه يضع الفلاسفة فوقنا، نحن الفقهاء ! زندقة !

صوت ٩ : في إحدى المناسبات التقيت بالصوفي ابن عربي، وقد اعترف لك بأن «الحب هو ديني»، وأنت أجبته :بأن «العلم هو خير الأديان».

ابن رشد : في ذلك اليوم شكرت الله كثيراً، لأنني وقد انكببت على التأمل والمراجعة، والمباحث العقلية تفردت برؤية رجل - بعينيَّ هاتين - دون مدارسة، ومطالعة وبدون تدريب - ولج جاهلاً إلى عزلته الروحية، وخرج منها وقد أصابته العدوى الإلهية.

صوت ٧ : هذا تعبير زندقة.

ابن رشد : أتخلى عن هذا التعبير، إنه مجرد استعارة.

صوت ١٠ ألا تؤمن بالوحي؟

ابن رشد : أؤمن بأن الله يعلم البشر عن طريق الوحي، ما لا يستطيع العقل أن يصل إليه. بيد أن هذه الحقائق العليا التي يحتاج إليها المرء ليعيش نوعان : حقائق مجهولة على الإطلاق أي أن إدراكها ليس في طبيعة العقل، وحقائق مجهولة لطائفة من الناس ليس لديها استعداد كبير، وفي رأيي أنه يجب على الإنسان أن يحاول - في إصرار، أن يفهم أسرار الدين.

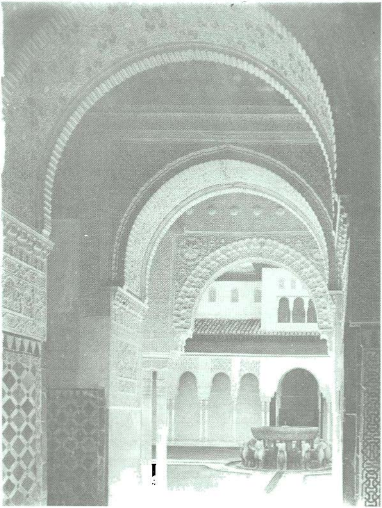
أصوات متعددة : زندقة، فسوق !!

صوت ٦ : كيف يكلم الله البشر؟

ابن رشد : بثلاث طرق كما جاء في القرآن، بالوحي أو من وراء حجاب، أو يرسل رسولاً، وفضلاً عن هذا الوحي الذي لا يدرك بالعقل، فثمة طريقة أخرى للحقائق الطبيعية في ذرع الجهد الإنساني المثقف أن يحصلها، وليس ثمة ما يدعو إلى تعارض العقل والنقل.

أصوات متعددة : زندقة، زندقة!!

ابن رشد : (يجهر بصوته كي يسمع) إ المؤمن له الحق - بل إنه واجب عليه - أن



يتفكر فى دينه.

أصوات متعددة : فسوق !!

ابن رشد : إن الفكر الفلسفى لا يقودنا إلى نتائج تعارض النقل، لأن الحقيقة لا تناقض الحقيقة إلا إذا تدخلت عوامل منحرفة مثل التعليم الفلط، والجهل، والهوى والتحيز..

أصوات متعددة : إنه يهيننا، إن يحمل علينا!!

صوت ١٠ : (محاولاً أن يكظم سخطه) وماذا عن أفكارك المتمردة فيما يتعلق بالنساء؟!

ابن رشد : ليست متمردة. لقد كتبت تحسب عن مساواة الرجل بالمرأة فى بساطة، وأكدت أننا نجهل مهارات المرأة، لأنها لم تستخدم إلا فى الإنجاب، وبسبب أننا لا نعدهن لأى نشاط إنسانى، فقد صرن يشبهن النبات. وأحد أسباب فقر بلادنا هو عدم أهلية وكسل النساء اللاتى أراد لهن الرجال هذا. فإذا كنّ ضعفنا فى العدد كيف لا نعتنى بهن؟ كيف ندعهن. ولا نسمح لهن فى ظروف نادرة بسوى الغزل والنسج؟ إننى أعجب بالمرأة وأحترمها.

صوت ٥ : ويقول إن أفكاره ليست متمردة!

صوت ٩ : قد قررت أنه لايوجد طغيان أشد من طغيان العلماء، أو الفقهاء.

صوت ٢ : وأن الجيش هو حارس الشعب وليس صاحبه.

ابن رشد : إن هذه الجمل تفهم فى سياقها الذى وردت فيه، إننى فيلسوف يخيل لى أن التزمت فى الدين خطأ، وأنا رجل أندلسى..

صوت ٢ : (مقاطعاً) إنه يجاهر بالقومية الأندلسية إزاء دولة الموحدين.

ابن رشد : إننى لا أجاهر بشىء، أقول فقط إن للأندلس تقاليد راسخة من الحضارة والمعرفة. ليس من الممكن أن تحكم كما تحكم أقاليم أخرى لا تضاهيها فى شخصيتها، إن الأندلس دائماً احتلت محتليها.

أصوات متعددة : ماذا تريدون أن تسمعوا أكثر من هذا، هيا بنا إلى السلطان.

صوت ٦ : المثقفون فرديون، ومناهضون للحكومة.

ابن رشد : ليس الأمر هكذا. أظن فقط إن السلوك الاجتماعى للإنسان لابد أن يخالف سلوكه الفردى. ففى الوسط الجماعى ماتزال ممارسة الفضائل أكثر حدة ودقة منهج، بالطبع ليست الدولة فى حد ذاتها شيئاً، إنها جهاز تربوى، من الضرورى أن يكون له هدف لجعل الإنسان أفضل، عندما كنت قاضياً فى ماوريتانيا أغرقتها بالمدارس، وما كان للدولة هدف إلا هدف أفرادها، هكذا يكون الخير العام : تحقيق السعادة للمواطنين من خلال رعاية القانون. والخلاف بين المثقفين والحكام يكمن فى أن الفريق الأول يتأملون الفضائل المجردة، وأن الفريق الثانى عملى يحاولون تطبيقها، إن السياسى يحقق معجزة حقيقية : إذا حصل على أن يؤدى الناس ـ وهم أحرار ـ

ماينبغى عليهم أداؤه داخل النظام العالمي. يتطلع الفيلسوف إلى هذا الصراع من بعيد. لأن ثمة أيضاً في هذا الصدد ثلاثة أصناف من الناس : الماديون الذين يبحثون عن اللذة والمتعة، والشجعان الذين يسعون إلى المجد والشهرة، والعلماء الذين ينشدون العلم، والصنف الأخير فحسب هو المؤهل حقيقة لقيادة الآخرين. (ضجة بالغة)

صوت ١٠ : فأمراؤنا إذن غير شرعيين.

ابن رشد : أتقول إنهم غير علماء.

صوت ٧ : ما الذى يحقق شرعية السلطة؟

ابن رشد : العفة، والعلم، والحكمة.

صوت ٧ : على هذا الأساس ينبغى أن يخلع مواطن مسلم سلطاناً غير كفء، فاسقاً، أو فاجراً.

ابن رشد : الذى يقرر هذا هو أنت. حسب ما أرى فإن السمة الظاهرة لشرعية حاكم هى علمه. وينبغى أن يصاحبها فضائل أخرى مثل المجد، والثروة، والتوفيق، والقوة.

صوت ٢ : إلى هنا كنت أريد أن أصل. هنا يتعارض مع الجهاد، فى هذا الوقت الذى نود فيه أن نسترجع الأرض التى تركها المرابطون قبلنا مسلوبة بسبب ضعفهم، فى هذا الوقت الذى يطمح فيه شعبنا ببصره إلى وحدة العالم الدينية، فى هذا الوقت الذى تنهض فيه دولة الموحدين لتبسط سلطانها، يرفض فيه ابن رشد فرض العين على كل مسلم الذى نشأنا عليه نحن، ونشأ عليه آباؤنا من قبلنا والذى خول لنا العظمة والسلطان، والذى قدم بنا إلى هنا: الجهاد.

ابن رشد : لم أنكر هذا الفرض. أنا رجل مسالم، لكنى لست مستسلماً، ما أقرره هو أنه ربما يتعلق هذا الواجب بأشخاص أهل لتحقيقه.

صوت ٢ : أتعتبر فلسفتك أرفع منه؟

ابن رشد : أدافع بما فى وسعى عن حرية العمل بالنسبة للعلماء، العمل الصامت، الشاق، الملىء بالزهد، وإنكار الذات، المكرس تماماً لخدمة الجماعة، افهمونى، افهمونى.

(تعلو الضجة فدءتها، حتى على وجه ابن رشد).

صوت ابن رشد : كانت ساعة القيلولة، وكان الحمام يسجع، وتفوح رائحة الياسمين، حينما كنت أترجم أرسطو، فسمعت فى الشارع صوت الشاعر الصعلوك هذا المجنون ابن قزمان، وكان يتسلل صوته فى شىء من الوضوح من خلال النافذة المفتوحة بين عبق الياسمين الفاغم والورود، ماذا كان يغنى ؟

صوت ابن قزمان :

فمثلك أعطى، ونشط للمديح

(وأثار الكراهية والحقد) (١)

ومثلى أخذ، وشكر، وانصرف.

(قهقهة).

وإذا مت منحنى فى الدفن
أن ترقد فى كرمة بين الجفن
وتضعوا الورق علىّ كفن
وفى رأسى عمامة من زرجون

ابن رشد : (فى حزن) فى ذلك الوقت لم أدرك ماكان يبغى الشاعر فى زجله أن يبلغه إلىّ.

كل الأصوات : ملعون، ملعون (مرة، مرة، وفى جماعات).

صوت ١ : باعتبار أن نظريات ابن رشد مؤذية، فإننا ـ نحن العلماء، والفقهاء، فى قرطبة ـ نناشد أمير المسلمين ـ حفظه الله ـ أن يعلن هذا الخطر شعبياً، كما يبتر العضو الأشل من جسد الجماعة الأهلية، ونتيجة لهذا نلتمس من أمير المسلمين أن يجرد ابن رشد من كل مناصبه، ومن كل رتبه، ومن كل ثرواته. وأن تحرق مؤلفاته، تعليماً للناس، وتنكيلاً بمن يمكن أن يكون من أتباعه والمارقين، وأن ينفى عن مدينة قرطبة.

(من عدة أماكن هامة فى قرطبة، يُقرأ الحكم
فقرة فقرة، أحياناً جملة جملة، وأحياناً أخرى
كلمات فقط بين همس مستغرب من الناس).

صوت ابن رشد : يغطى على تلاوة الحكم) لا تخدعوا هذا الشعب الرائع، لا تهيجوه بالباطل، لا تخدعوه أبداً، إنكم تهزونه دائما بين موافقته مثل الطفل كيلا يزعجكم، أو بين معاقبته فى فظاظة مثل الطفل دون أن توضحوا له السبب، تنتقلون من الديماجوجية إلى الاستبداد، احترموا شعب قرطبة هذا، واحذروه فإنه مثل السكين إن لم تحسنوا استخدامه فإنه يقطع أيديكم.

(فى ميدان منزو، وفى الطريق الذى ينادى فيه بالحكم شرعوا فى إحراق كتب ابن رشد).

ابن رشد : كل إنسان حين تجرحه التعاسة فإنها تجرحه فى أعمق أعماقه. وداعاً يا أبنائى : يا أبناء لحمى، وأيضاً أبناء نفسى. أعى أنه فى يوم ما ستنتهى حمى الاتهام هذه، وإننا، عمل الغير العصبى، وستزول هذه البلادة، وذلك الحزن، وسوف تستمرون من بعدى تحكمون، وتعملون فى قرطبة، إننى أدرى ذلك؛ هذه مدينة هادئة، لكنها لا تنسى، وشعبها عادة أفضل من حاكميه، سيزول هذا الحقد ستنتهى هذا الهوى غير المسوغ للحرب التى تدمر قبل كل شىء، أكثر الناس منها قرباً. وسوف يزول العامل الهدام بالنسبة لأولئك الذين يمارسون السلام والعلم والحوار، لكنى لن أحيا حتى أرى هذا، لن أرى قرطبة بعد ذلك، حبيبتى، ولن أرى نجومها الكثيرة السهاد والتى طالما



كنت أرعاها، ولا هوا ءها الذي خبرته في تأن، ولا هزات أرضها التي استطعت أن أعلنها قبل حدوثها. لن أرى بعد ذلك هذه الأرض، ولا هاته المناظر، ولا تلك الأم التي كانت مهيئة لاستقبالي. يا أسفاً على قرطبة، التي تنفى علماءها، وأبناءها البررة، وتطفىء أنوار الذكاء، وتشعل الجذوة المعادية، وتنفى شعراءها، وتمجد الذين يستبدون بها. وا أسفاً عليك ياقرطبة. إنك هجرت الشروع في الفهم، وكذلك وا أسفاً عليّ فإنني أفقدك، واأسفاً عليّ حين أكون على عتبة الموت يقصونني عنك، حين احتجت إلى جوك يهجر الزرزور شجر الزيتون. (يأخذ الصوت في التلاشي) وداعاً قرطبة، وداعاً. سأسقى أرضاً أخرى بدموعي، ستواري أرض أخرى هنا الجثمان الذي منحتني إياه، وداعاً، وداعاً، وداعاً.

---

١ - ما بين معقوفين أضافه المؤلف على نص ابن قزمان. المترجم

٢ - مأخوذ من قول الشاعر الأندلس :

لا تلمني إن غدوت ذا طرب
لما ثناني للأنس غريد
طوراً جليد، وتارة طرب
كالعود منه الزورا، والعود. المترجم

نصوص



مصطفى نصر / كمال غبريال / نادية عبد الهادي

قصائد: حسن طلب / شعبان يوسف

حكاية الرجل والصبى

بدأت الحكاية برجل طويل يجرى خلف صبى، لا يزيد عمره عن الخامسة عشر، وصلا لقرب «باب عمود السوارى» من ناحية الترام.

الزحام شديد، فاليوم خميس (موعد الزيارة الأسبوعية للموتى). النسوة المتشحات بالسواد يملأن المكان، بعضهن يقفن أمام محطة الترام القريبة من باب العمود، والبعض يقفن أمام الباب. أستطاع الرجل الطويل أن يمسك الصبى، اقتربت النسوة منهما، والرجال - سكان الأكواخ الصفيح على طول سور العمود - ينظرون فى دهشة إلى الرجل الذى كان يضرب الصبى فى جنون.

ألتف الناس حولهما، الرجال الذين كانوا يحلقون رؤوسهم ولحاهم أمام الأكواخ الصفيح، وقفوا وسط الناس، بعضهم، الصابون مازال فوق وجهه، بعض الحلاقين ذهب إلى الدائرة - وسط الناس - والبعض يلح على زبائنه بالعودة إلى الحلاقة.

الصبى جسده نحيل، شعر رأسه ينسدل على جبهته، ملابسه حسنة المظهر، والرجل يميل للامتلاء، وشعر رأسه يميل للإصفرار، بسبب استعمال الصابون عند تمشيطه.

سمع الناس الصبى يقول فى استعطاف:

- والله، ما عملت له حاجة.

والرجل يضربه فوق ظهره.

يرتدى الولد قميصا يكشف عن صدره الشديد البياض، فقد كان الوقت ظهرا، والجو حار. أقترب رجل يمسك فى يده قطعة من قماش، كان ينوى شراءها من بائع يشغل كشكا صفيحا، قال:

- ما الذي عمله الولد لك؟

أخرج مطواة قرن غزال، من سترته، أشهرها فى وجه الرجل وأخرج نصلها بمهارة وصاح:

- وانت مالك أذهب لحالك.

أشاح الرجل بيده، وسار ناحية الكشك ليكمل عملية الشراء. قال الصبى للناس، عندما رآهم يتباعدون خوفا من نصل المطواه الذي يلمع فى الضوء:

- والله ما عملت له حاجة.

ضربه الرجل ثانية بيده التى تمسك المطواه فوق كتفه، صرخ الولد وأحنى رأسه، صاحت أمرأة ترتدى ملاءة لف:



- يا ناس حرام سيقتل الولد.

صاح بها:

-اسكتي يا امرأة يا بنت الـ....

سكتت المرأة ،وسكت الناس جميعا .لوح بمطواه في الهواء .ثم قال للولد:

- أخلع ملابسك.

أرتعش الولد .بكى. قال:

- دعني .أنا ماعملتش لك حاجة.

قالت امرأة جديدة من بعيد:

- الرجل سكران.

- اخلع ملابسك.

بكى الولد.وأنحنى وقبل يده التي تمسك رقبته

- دعني.

- لن ادعك قبل أن تخلع ملابسك

عندما تأخر الولد في خلع ملابسه،أشهر مطواه أمام وجهه.ثم جرحه جرحا صغيرا فوق جبهته.

سال الدم منه فصرخ.ثم خلع قميصه ،حمله الرجل بسن المطواه وألقاه فوق الناس.

صرخت امرأة وسط الناس ،وبكت بعض النسوة.

- اخلع فانلتك.

- دعني بربك.

عندما رأى الولد المطواه تقترب من وجهه .خلعها مسرعا ورماها بنفسه بعيدا.

صار الجزء العلوي للولد عاريا ،ظهر جسده شديد البياض،لمعت بقع الدم في وهج الشمس.

اخلع بنطلونك.

أقترب شاب ،بقايا الصابون مازالت فوق وجهه .قال:

-هل سرق منك حاجة؟

دخل الحلاق ،شده من ملابسه:

- تعال لتكمل الحلاقة ،ودعك منه.

- سيقتل الولد بمطواه.

- أبعد عن الشر وغني له.

مر الرجل بمطواه فوق ثدي الطفل،صنع خطا أحمر فوقه ،بكى الصبي من الألم ،قال الشاب:

- اترك الولد ستقتله بمطواك.

تظاهر بعدم السمع:

- اخلع بنطلونك الآن.

اقتربت امرأة عجوز تلبس نظارة،وترتدى لباسا أسود من فوقها لتحتها ،وقالت وهى تربت فوق ظهر الرجل:

- لو سرق منك حاجة ،سأعطيها لك الآن.

-لم يسرق شيئا .

-أخز الشيطان ودعه يا ابنى.

- ابتعدى عنى أنت الآن.

ابتعدت المرأة وهى تتمتم.

خلع الرجل بنطلون الولد ورماه بعيدا .

ثم الترام من وقت لآخر،فيغطى صوتها فوق صوت الرجل والصبى،ويطل الركاب الى المشهد فى دهشة.

يقف الصبى - الآن- بسرواله القصير ،الذى يكشف عن ساقيه:

- اخلع السروال.

بكى الولد،وأراد أن يهرب حيث إن الرجل كان قد تركه .شده الرجل ونغزه بالمطواه فى ثديه الأخر فصرخ.حاول الشاب أن يتقدم .لكن الحلاق شده:

- يابنى ،مالنا وماله.

صاح فى جنون،وقد أمسك رقبة الصبى ثانية:

اخلع سروالك.

أمسك الولد بمقدمة السروال بأصابعه ،وأجهش فى البكاء جرحه الرجل فى يده التى تمسك السروال فقفز الولد من الألم وهو يصرخ.أراد الرجل أن يشد السروال.

فأمسكه الولد ثانية بيده الأخرى ،لكن الرجل جرحها أيضا كان يلوح بمطواه فى الهواء ،فيبتعد الناس مذعورين.

أمسك الولد السروال بيديه المجروحتين ،أنحنى الدم لوث السروال الأبيض

ضربه الرجل بمؤخرة مطواه حتى وقع على الأرض وشده من شعره:

- اخلع السروال يا ولد.

قال هذه الجملة وهو يترنح بجسده العملاق،نغز ظهر الولد بمطواه ،أسال الدم منه النسوة يبكين ،والرجال يرددون فى أسى:

- الولد سيموت.

تقدم الشاب خطوات قليلة، والحلاق يشده.:

-يا بنى ،تعال لتكمل حلاقتك.

صاحت المرأة التى تلبس النظارة:

- كلكم تخافونه ،تقدموا اليه:

جن جنون الرجل ،أراد أن يصل إليها ،وهو مازال يشد الصبى من شعره.

عندما ابتعدت المرأة عنه ،ضرب الصبى فى عصبية،ضربه فى كل مكان :بنصل مطواه ،وبمؤخرتها وبيديه وقدميه ،حتى وقع الولد على الأرض ساكنا.

أنحنى فوقه -يريد أن يشده من شعره ثانية:

- تستعرت يا ابن الكلب.

لكن الولد لم يستجب لشده ،أسرع الشاب والحلاق يشده اليه .لكن الرجل ترنح ،وأسرع الباقون اليه . ،أمسكه بعضهم ،وضربه الأخرون ،حتى سال الدم من أنفه وشفتيه.

وانحنت النسوة فوق الولد ،الذى لا يتحرك.

الـــرقص مـــع الكـــلاب

كان الرذاذ المنهمر على أسفلت الطريق ينحدر إلى جانبيه جارفا الأتربة والبقايا التى خلفتها حركة نهار دؤوبة، لاتنقطع من هنا الشارع إلا فى ساعات الليل الأخير، بعدما تغلق المحلات أبوابها، ويرحل الباعة الذين يفترشون الرصيف بحاجياتهم.

كان يسير وحده تحت المطر فى سكون ليل غاب فيه القمر وتلاشت النجوم. اندسوا جميعا بين ركام السحب المتناثرة. راحوا فى غفوة. ربما الى الأبد.

سقط الرذاذ على المصابيح المشرفة على أعمدة مغروسة فى صدر الطريق، تبخر على سطحها. مشتتا.. متألقا بالضياء. بينما البنايات المرصوصة على الجانبين موصدة النوافذ، لايبدو منها بصيص حياة. كلها مقار لشركات، مكاتب لمحامين، عيادات لأطباء، تغطى لافتاتهم الواجهات.

انتبه لوقع خطواته يتردد صداها عاليا. انتابه إحساس بالاألفة. كأنها أنفاس رفيق يأتنس به. يشاطره عشق الليل والصمت والمطر.

لاحظ أن الصوت يزداد ارتفاعا مع كل خطوها. بدأ يتوجس.. خطر له أن يتوقف ليتأكد. من اختفاء الصوت. من أنه صوت أقدامه هو. لم يجرؤ على التوقف. استمر فى السير.. ينظر الى لاشئ.. هناك عند النهاية المفترضة للطريق الذى بدأ ممتدا كالزمن.

شعر رغم برودة الجو بدفء الأمان يتسلل إلى أعصابه المنهكة. لا أحد فالكل ذهبوا، ناموا، لن يغزو عزلته صوت صراخ أو جدل عقيم يدفعه للسباحة فى سراديب مظلمة، تنتهى به إلى حيث بدأ.

مازال صدى وقع أقدامه يتصاعد. صار ضجيجا لايحتمل. تخيل واجهات المبانى الشاهقة تنهار تحت تأثير طرقاته. ويغرق هو فى محيط الليل والأنقاض وماء المطر.

أراد أن ينفرد بنفسه. أن يخلو بأفكاره. قادته إلى هنا. فى تلك الساعة.. ومع ذلك فالضوضاء تلاحقه. تطغى عليه. وعلى السكون الموحش المطبق على المكان.... ربما لو توقف. ينعم ببعض الهدوء. تتلاشى الضوضاء.. يسدل الصمت أستاره.. فكر فى ذلك... مرات.. ومرات.. لكنه لم يتوقف.. كأن قوى خفية تمنعه أن يفعل...

أرهقـــــوه طـــوال اليـــوم بلجاجهم.. بشغبهم.. قال لهم أنه يختلف عنهم تماما... وفى كل شئ.. لماذا لايقتنعون بذلك؟ لماذا لايتركوه وشأنه؟

ابدا. لم يكن من محبى الوحدة. كان يسعد بهم. بمجرد وجوده بينهم.. قبل أن يعرفهم.. قبل أن يكشف ذاته. وذواتهم. إنهم ينتمون لعالم آخر لاينتمى هو اليه.

حتى هى.. من جاءت إليه فى الوقت الضائع. ظنها إيزيس. جاءت تلملم جسده الممزق. أشلاءه المتناثرة هنا وهناك. ترطبها بدمعها بعد أن جفت تبحث.. النظرة فى عينها تذيبه. تذيبها. يتزجان. يتدفقان نهرا يروى الوادي. يبعث أوزير شابا من جديد.. حين كانا يتعانقان. يلتحمان. ليتسرب كل منهما من مسام الاخر. ليسبح فى دماءه. رحلة بين النجوم.. فى عوالم بعيدة..

لكنها هى أيضا.. رغم كل مابينها. كان هناك مسافة تفصلها عنه. حاول أن يقترب.. أن يشدها إليه.. يخفيها فى صدره.. فى مكان شاغر بين الحشا... كانت فعلا تسكن هناك. وكان الفاصل أيضا هناك!!

حتى وهو يسند رأسه على صدرها. وهو يقبل مابين نهديها. وتلتهب شفتاه بنار تشتعل فى جسده وجسدها. يستنشق عبيرها. رائحة عرقها الحبيبة التى تنقله إلى عالم سحرى. سرعان مايهوى إلى أرض الواقع الأسفلتيه المبللة بماء المطر.. واذا هو هنا. وهى هناك مازال يضرب فى الطريق الطويل تحت المطر، التصقت ملابسه بجسده بعد أن تشبعت بالمياة ولم تعد تقبل المزيد.. مازال صدى وقع أقدامه يتعالى.. صار الآن صراخا .. يحاول تغطية أذنيه بكفيه المبللين بالمياة.. تضخم الصوت أكثر..يرتعد.. من البرد الذى يسرى فى عظامه. من عنف الصوت الذى يرتد إليه من كل إتجاه.

حتى هى. اشتبكت معه اليوم فى جدل حاد. هى. النسخة الأنثوية من ذاته كما كان يعتقد.. بعيدة عنه..إنها هناك. على مسافة منه. إنها أقرب إليهم ..إنها منهم... مجرد حجر فى سياج الغربة المضروبة حوله..

هناك. من بعيد ترا متوله مجموعة من الكلاب الضالة. كانت تلهو تحت المطر تمرح متنقلة بين جانبى الطريق. يشتبك بعض أفرادها فى قتال ضار. ويلهو البعض باشتباكات حميمة.

تقدم حتى وصل إليها. تحلقت حوله. تنبح . تزمجر. مازال يسير مقاوما الخوف المترسب منذ الطفولة من مثل تلك الكائنات. إكتشف خفوت صوت وقع أقدامه. حتى تلاشى..

إنه ينعم الآن للمرة الأولى بالسكون. ذلك السكون الذى خرج الليلة. وفى تلك الساعة. من أجله.

خفت حدة النباح. تلاشت الزمجرة... مازالوا يتقافزون. يتشابكون فى مزاح وحميمية على الأسفلت الغارق فى مياة المطر.

بعضهم إقترب منه.. بدأ يتمسح فى رجليه..قاوم قشعريرة فطرية سرت فى كيانه.. تجمع المزيد حوله.. يتقافزون عليه فى سعادة ومياة المطر تغمرهم جميعا... لأول مرة وجد نفسه يتوقف عن السير.

شعر بالآم مبرحة فى قدميه.. جلس على الأرض وسط المياة.. ألقوا بأجسادهم عليه ..احتضنهم..قبلوه فى كل أجزاء جسمه المغسول بمياه المطر.

مرت عليه فى جلسته هذه فترة لم يحدد مداها.

بعدها. وجد نفسه يجرى ويقفز . يرقص معهم على جانبى الطريق.

التقاء الساكن بالمتحرك

الخط العمودى أكثر الخطوط إثارة لى هل أجرؤ؟ دائماً أصلب عينى فى وجه الشمس، وأصاب بدوار حين أنظر من فوق لمنة.. شربة ماء هى كل ماتبقى لى.. وقارورة الخمر التى باتت أمامى تناولتها أياد كثيرة.

أصمت...

أقهر هذا الطفل فى أعماقى.. أعلمه متى يبدأ اللعب؟ ومتى ينتهى؟ أمارس ضده كل أساليب العنف/ تشلاقياه دوائرى.. وخطوطى المنحنية والأفقية.

جنينى لم تنبت بذور أبيك فى أرضى.. هكذا.. تعودت أن يسكب قارورة الخمر فوق رأسه/ ويفرغ دموعه دو قطرة/ صرخاته الصماء وسقوطه عند قدمى..`دفعنى إليه.. هاأنذا أقدم صدرى طعاماً.. لكن لبنى الذى لم يقر به ممزوج بسنين عجاف..

أبى تعود أن يصرخ فى وجه شقيقى.. ولا تضرب أختك ياولد.. أثناء الليل تتسلل أمى إلى غرفة أبى..حين جاءتنى آلام البطن، وبعض الدماء، تعودت أن أنزع ملابسى خفية وأن أمنع التعلق بثياب أمى عند الاستحمام.

هل منع إبراهيم ذبح الإبن الأكبر ؟

الخط العمودى يثير حفيظتى.. النهار أكبر من الليل/ والليل أكبر من النهار.. كل الأنظار تتعلق بى..

اكتشفت أخيراً أنى خارج حدود الدائرة.. وصلنى صوت المرأة.. ولا حول ولا قوة إلا بالله، هكذا تجنبت الحوار فى الطريق العام والبحث فوراً عن بديل..

المساحات اللالونية تبطل رؤيتى، والسحر الكامن بداخلى يدفعنى حيث لا رجعة. فى الطرقات حدثت كلاب الليل وقطط النهار.. على صفحات نيتشه فقدت متعلقاتى الشخصية، وأمام رجل الشرطة. هذا الذى لا يعرف اللانهائى.. لم أذكر سوى حروف اسمى الأولى.. منحت لشفتى ابتسامة خرجت من بين أسنانى حين لكزنى أحد المشتبه فيهم.. قائلاً : مجرد إجراءات شكلية.. لكن.. ماذا لو اكتشف ضابط البوليس أنى أحمل فى رباط خصرى أداة قتل..

بعد زوال الليل.. تغير كل شىء.. وجه رجل الشرطة/ واجهة قسم البوليس/ شوارع



القاهرة، ينفذ إلى رأسى الذى تجذبته كل الروائد صوت بائع الجرائد.. «أخبار، جمهورية، أهرام» ترفعنى الكلمة الأخيرة إلى وجه أبى الهول.. أنفه المهدم يحركنى إليه بعصا غليظة.. يتشابه صوت بائع الخضروات وبائع الأسماك.. صندوق الخبار إلى يسار صندوق التفاح..

صرخت أخيراً فى وجه ذاكرتى/ هل تعلمت من المدرسة تحت أى نوع يندرج الخيار من الفواكه أم من الخضروات. الشارع المزدحم يجعلنى أتألم فى صمت. اللكزة التى أصابت مقدمتى من أحد المارة ليست بدافع جنسى.. منذ طفولتى المبكرة أحب عصير القصب.. لكنى لا أثق فى بائعه..

تناولت أخيراً ساندوتش فول وجرعة ماء.. منحت عشرة قروش للمرأة الجالسة على الرصيف.. تمدد الأفكار وتصارعها يحتاج إلى كوب من الشاى الثقيل..

لم أحاول تنفيذ تعليمات الطبيب، لا مانع من إضافة الخطوط المائلة..

صوت الأذان وغروب الشمس يذكرنى بليل جديد ووجه آخر.. كل شىء ينمو.. قد أكتشف ذات يوم أن أمى ليست أمى، وأن أبى ليس أبى.. ينهار أمامه كل شىء، نوعى وزمانى ومكانى..

عيناه الغائرتان تقودانى بلا وسيلة.. دمى المتجمد فىَّ، عروقى المتصلبة، ثديى الذى لم يعبث به سواه.. لعابه المختلط بلعابى، كل هذا العالم الآخر يمنحنى وجهاً آخر..

فى المرة الأولى حين تمدد فوق صدرى منحته كل شىء ترجمت علاماته تلك المتغيرات بجسدى..

وتعلمت كيف تصبح كل وظيفتى نزع شعيراتى الداخلية واستلقائى على وجهى حين عودته.. قصاصات شعرى الأسود المتعلقة بوجهه وعنقه.. أزالتها بعض المياه..

والنجوم أفلت ،والكواكب أفلت ،والليل أكبر من النهار ،والنهار أكبر من الليل ،وعلمنى هذا الذى اكتشف أن القمر مجموعة من الأحجار قرارى الأخير لكن قبل زوالى الأخير منحت لتلك الحروف بعض الدماء.

صلاة أخرى للنيل

للنيل يدٌ
لكن لا كالأيدى
فلامَ يمد النيل يديه
ويستجدى!!

مددٌ..
ياسيدى النيلَ مددٌ
نحن انتظرناك..وطيفك ابتعد
مدد..مدد
لم نجد النيل..ولم نُجد
مدد..
غير الضفاف والجفاف والبددْ
مدد..مدد
وغير صولجان منتزعْ
وظهر أحمد الذى زرعْ
وسوط أحمد الذى حصدْ
مدد..مدد
ياسيدى النيل مددْ

مددْ
مدد
يانيل قد بُدِّلتَ بعد الحال حالا
هجم الدعـــاء عليك من كل الدعاة
لربهم كفربهم:
أحبار حزب الله فى كسلا
شمامسة الحجاز
شيوخ إسرائيل
حاخامات نجد
قسوس قم
بطارك الأفغان
شامانات باكستان
كهان الموارنة
الدعاة إليك قد نفروا ثلاثا
ظهروا عليك بفرية..
وصدقت:
ليس الكرنك الحرمَ الشريفَ،

إحدى قصائد ديوان «لانيل إلا النيل» الذى يصدر الشهر القادم عن دار «شرقيات» للنشر بالقاهرة.



ولا المسلة ظل مئذنة اللطيف
ولست أنت-
كما أرادوا هم-
بلالا
مالم يكن ليتول منك إليك آلا
فاصبر وإن ظهر الدعاة،
وصرت قد يُذكتَ بعد الحال حالا

صبر المحب على الجوى
وصبرت حتى قاوك الكفرة
يانيل..
بل ياترعة..قذرة

أقسمت بالله يانيل
بكل حرام مُسكر
ألا أدع القطرة منك

تبلُ لمى .
ما بقى الأجلاف على الأكتاف
وما حكم العسكرْ

صبر المحب على الجوى
وصبرت حتى ساسك الخونة
يانيل..
بل ياترعة عفنة

يا نيل ياحشرة
آمنت بالأغصان
واستمتعت بالظل الوريف
نعمت بالثمرة
كيف إنتهيت إلى الجحود إذن؟
وكيف كفرت بالشجرة!!

كل ليلة

صغيرا.. يؤانسنى كل ليله،
ويسرق منى ومبض الكلام
ويجالسنى
ويربت فوق الفؤاد،
ويطرحنى فوق مائدة مستديرة،
ويبدأ فى جدل ..لا ينام
تساءلت:
من أين أتى!
ومن أى عاصمة يتسرسب هذا الفلام؟
ليحمل لى الموعظة..
ليحمل لى الشرر المتطاير.
يغرقنى فى حديث
يظل يدحرجنى مثل /فوضى
يظل يدحرجنى /بانتظام
صغيرا
يجئ، كنجمة،
ويكبر
يكبر
يكبر.
حتى يصير كوردة،
ويكبر
يكبر
يكبر
حتى يصير كنقمة.
ويغمرنى بالسؤال
إلى أي عاصمة تتوجه..؟
عفوا!!
إلى أى مقصلة يترجل رأسك؟
يصد منى بالجواب.
كل النقاط محاصرة..
والبلاد مؤامرة..
والهواء مغيم
إلى أى عاصمة سوف تذهب..؟
عفوا!!
من أى بؤرة ضوء ستبدأ؟
صغيرا ..تجالسنى..؟
أم جحيما تطاردنى فى الظلام؟
(سأتركه وأنام.)
أشد وثاق الغطاء، كما يفعل الناس فى البرد؟
-يدخل فى الرأس تحت الغطاء
يمزقه
فيبعثرنى فى المنام
صغيرا!!
وينهضنى فى قيامته
ويظل يحاكمنى كل ليلة
ويضحك
يضحكنى.
أتباكى



فـيـبكي
فـيـزعق
أفزع
أنشق مثل الجدار
فـينشطر القلب نصفين
[نصف تنظمه الريح مرثية،
ونصف يرتب ما تقتضيـه المحاكمة القادمة]
ويدلف فى خلل الريح،
فى شطط الإرتباك
يودعنى،
هادنا فى جنون
ليأتى يؤانسنى في مسـاء جديد

الحياة الثقافية



د. امينة رشيد / ابو سيف يوسف / محمود نسيم /
وليد الخشاب / هشام قاسم

(١٠٩)

«العاشق» لمارجريت دوراس:

الذات والاستعمار في مرآة الرواية

«إنني أنظر إلى النساء في شوارع سايغون في مراكز الغابات. وهناك نساء جميلات جدا بيضاوات جدا، وهن يعتنين كثيرا بجمالهن هنا، على الأخص في مراكز الغابات. إنهن لا يفعلن شيئا، إنهن يحتفظن بأنفسهن فقط، لأجل أوروبا، للعشاق، والعطلات في إيطاليا والعطلات الطويلة لمدة ستة شهور كل ثلاثة أعوام حين يستطعن أخيرا أن يتحدثن عما يجري هنا، عن هذا الوجود الكولونيالي الخاص جدا».

قالت «مارجريت دوراس» في حوار أجري معها:

«أفكر في زوالنا، في زوال أوروبا ما كتبته في إنديا-سونج، قلته في إنديا-سونج، ليس فقط موت التاريخ، بل موت تاريخنا نحن»(١)

ما معنى هذا الكلام؟ كيف تشكل أدبيا وفنيا في السلسلة الطويلة لأعمال «مارجريت دوراس» من روايات ومسرحيات وسيناريوهات للسينما؟ في كل هذه الأعمال التي تسكنها صورة الآخر تعود بإلحاح أماكن الهند الصينية(٢) الفرنسية، وتساهم في تركيب الشخصية الروائية أشخاص بذاتهم وأماكن كناية ترمز إلى مواقع اجتماعية: التمثيل الفرنسي في السفارات، مواطن الشارع والغابات الآسيوية، الموظف الصغير للإدارة الفرنسية وهذا الموظف الآخر، الفرنسي أيضا، الهارب من مجتمعه للبحث عن الرخاء في المستوطنات منذ القرن التاسع عشر. وقد تجلت هذه الصورة للآخر بتركيز خاص في عمل متأخر «لمارجريت دوراس» يقع بين السيرة الذاتية والرواية: العاشق، الذي صدر في باريس عام ١٩٨٤ ونال جائزة جونكور في السنة نفسها، سيرة ذاتية حيث استعمال ضمير الأنا وواقع الأحداث المروية، رواية من حيث التقطيع الزمني للقص، الذي وجدناه في مجازه بالفعل صورة الزوال التي تحدثت عنها الروائية، صورة إنحدار فرنسا في صراع وجداني عاشته البطلة بين عوالم متناقضة، متصارعة، صراعا لا حل له ولا نهاية .

فموضوع دارستي هذه لن يكون البحث حادث تاريخي في الرواية بل تحليل ما يستطيع الشكل الروائي أن يقدمه من أجل فهم أفضل للتاريخ من زوايا تسمح بالتعمق في حقائق إنسانية ولحظات حاسمة في حياة الشعوب عبر الإيقاع والنبرة .ربما لم يستطع التعالق التاريخي للأحداث وتعيين التاريخ للواقعة والحدث أن يعبرا عنها بشكل كاف.

سوف ننطلق من فرضية أن للعمل الأدبي مواقع شكلية موحدة للدلالة (isomorphisme) بمعنى التوحيد بين الشكل والمضمون ،أي أن دال العمل الأدبي يوصل دلالة تتكرر في صور مختلفة لمدلول ذهني ليس هو الشئ المشار إليه بل علامة له .فيظهر تشكيل العمل الأدبي في هذه الوحدة بين الشكل والمضمون دلالة غير مألوفة في الجماليات الخاصة بالعمل ذاته تتجلى في مجاز متكرر يتضمن مستويات متعددة للشكل من زمن الأفعال إلي خواص الشخصيات كوحدات سردية إلي التشبيه والإستعارة في تقنيات الوصف حتى التفاصيل السردية للقص والرموز التي تميز كتابة عمل بعينه.

ويبدو لي أن الفهم العميق للتاريخ في الأدب وللأدب في التاريخ يستدعي تحليل هذا المجاز فضلا عن رصد أحداث التاريخ والمقارنة بين الأحداث ذاتها في العمل الأدبي وفي الواقع التاريخي .فالمجاز المتكرر أو إستعارية الكتابة الأدبية تعطينا زمنا آخر للواقع ربما أكثر عمقا من الزمن المتعاقب للأحداث التاريخية. يعطينا الزمن نفسه الذي يؤرخ له التاريخ في أبعاده المختلفة التي لا يراها أحيانا التاريخ المكتوب. فنستطيع أن نقرأ زمن الأزمة أو من الإختناق في المجاز الأدبي ،زمن العبث أو اللامعني الذي يظهر في تفاؤل أو تشاؤم خطاب التاريخ الخطي الذي يقوم على امتلاء المعني ولا يقبل النقص أو الغياب(٣)

أما العمل الأدبي فتستطيع آلياته أن توصل دلالات الغياب والنقص والعبث واللامعنى.فإذا كان تاريخ الناصرية في مصر يظهر زمنها كزمن انتصار لقيم الوطنية ومعاداة الاستعمار ،وانتصار لشكل من الإشتراكية العربية،وحتى هزيمة ١٩٦٧ فتمصر وتكبة ، نجد في الأدب وفي الرواية بصفة خاصة صورة أخري .تظهر في أعمال نجيب محفوظ الرمزية للستينيات،وفي الرواية الجديدة عند عبد الحكيم قاسم،صنع الله ابراهيم ثم جمال الغيطاني وغيره. صورة الأزمة العميقة التي عاشها المجتمع المصري في هذه الفترة ،أزمة قيم بين ماض لم ينته بعد ومستقبل مبهم،حاضر لم يتحقق فيه وجود الإنسان المناسب في المكان المناسب كما كانت تعلنه الشعارات الرسمية، وقد تراجع فيه الصدق أمام الزيف والفجوة بين العدالة المعلنة-تكافؤ الفرص- والقهر الممتد مع الفروق الطبقية الصارخة القديمة منها والمتجددة جيلا بعد جيل.

طبقا لهذا المنهج سوف أحاول أن أظهر كيف يعادل المجاز المتكرر للمعاش،فنيا وأدبيا ،دلالة إنحدار فرنسا الإستيطانية الايستعمارية أو وزوال أوربا ،كما قالت مارجريت دوراس ،في الزمن الواقعي لازدياد الرخاء والثراء في فرنسا الإحتكارية بعد الحرب العالمية الثانية وانتهاء إمبراطوريتها الإستعمارية.عاشت البلاد أزمة قيم عميقة عكستها الرواية الجديدة الفرنسية في صورة

تشيؤ الإنسان وفي شكل الكتابة المتشيئة نفسها(٤). أما كتابة «مارجريت دوراس» فتعتبر فاصلة مع الرواية التقليدية الكولونيالية -رواية «بيرلوتي» مثلا التي كانت تصور المستوطنة كجنة بدائية شرقية،سعيدة(٥) من ناحية، ومع الرواية الجديدة حيث أنها ترفض الكتابة المتشيئة لتتجه نحو السيرة الذاتية والأسلوب المثقل بالدلالة النفسية والاجتماعية ،من ناحية أخرى.

كيف إذن رسمت العاشق صورة رمزية أو مجازا متكررا لإنحدار فرنسا الاستعمارية..

عبر الكتابة ذاتها أولا. مشروع الكتابة نفسه. فكتابة السيرة الذاتية ضرورة ،بدت كضرورة للروائية لا تعني شيئا وتعني مع ذلك الأشياء كلها. كتبت «مارجريت دوراس» منذ البداية في بيئة كانت ترى أن الكتابة شيء أخلاقي،مكانة اجتماعية. فأخذت الرواية الكتابة بمعناها الضد على أنها لا شيء، في حركة تمرد صارخ ،لتتحول بعد ذلك إلي المعنى المطلق الوحيد الممكن.

فالكتابة تظهر منذ البداية ككتابة ضد:ضدمفهوم الأم، ضد الكتابة السائدة .فكانت الأم تريد أن تجعل منها مدرسة للرياضة كي تنال احترام المجتمع،المكانة الإجتماعية. كانت الأم نفسها مدرسة الإبتدائي الفرنسية في الهند الصينية،وكانت تشكو ابنتها عندما :انت تذكر الكتابة :

«أريد أن أكتب،وقد سبق أن قلت ذلك لوالدتي :ما أريده هو هذا:أن أكتب ولم أتلق جوابا في المرة الأولى. ثم سألت كتابة ماذا؟ قلت كتبا ،روايات. قالت بقسوة: بعد شهادة الاساتذة في الرياضيات سوف تكتبين إذا أردت، فلن يعود هذا من شأني .إنها-أمي- ضدي فليس هذا شيئا فاضلا ،وهو ليس عملا إنه هزل.وقالت لي فيما بعد :إنها فكرة طفلة»(٦)

فرفضت الطفلة المتمردة الكتابة والكتابة الأخرى. الكتابة التي تقول المختفي .الكتابة -الصرخة،الكتابة التي لا مركز لها ،الكتابة التي تلغي الخط المستقيم التعاقبي عبر سيرة الحياة،سيرة حياتها ذاتها:

«إن قصة حياتي لا وجود لها .هنا شيء لا وجود له ،ليس هناك أبدا مركز. لا طريق ،ولا خط .هناك أماكن واسعة جدا يخيل إلى المرء أنه كان فيها أحد ما .هنا ليس صحيحا ،فلم يكن هناك أحد»(٧)

واختارت أيضا أن تقول في السيرة الذاتية هذه الأشياء كلها التي لمحت إليها في رواياتها وأن تكشف صراحة عن مواقع الضوء والظلال المختلفة ،أن تفهم الحقيقة من خلال الكتابة.

رفضت الخط التعاقبي للحياة ،نعم. ولكن هناك مع ذلك بؤرة ما ،مركز ما لجماليات الرواية- السيرة ،نواة لمجاز متكرر يلعب فيه الزمن دوره الخاص ،زمن الفصل،المعزق الذي يبدو مرآة مشروخة لزمن دمار،دمار الرجه-وجهها- وفعل الشيخوخة ،دمار زمن على حافة الزوال التاريخي.

... العاشق هي كتابة-ضد، كتابة الا... ...الاستيطان ...

... كانت الأم التي قامت بتربية الأطفال ... موت الأب وتمثل الأم موقعا أ... للدلالة في زمكانية المستوطنة،تمثل ... ...تبنى برميا مستقبل أطفالها ومستقبلها :ولقد رأيت أمي تصنع كل يوم مستقبل أولادها

ومستقبلها (٨).

تقول الراوية -البطلة:

«إن والدتي المدرسة تريد التعليم الثانوي لابنتها الصغيرة: بالنسبة لك، تلزمك الدراسة الثانوية ،الثانوي ثم شهادة الأستاذية (أغريغاسيون AGREGATION) في الرياضيات. لقد سمعت دائما هذه الأزمة المكررة منذ سنواتي الأولى في المدرسة (٩)

فبالنسبة للأم ليس هدف الحياة أن يصل الإنسان إلى شيء ما ،بل أن يخرج من حيث هو فيه ،أن يصعد السلم الإجتماعي، أن يفر من الفقر ومن الدونية .فكانت الروائية قد صرحت في أحاديث أخرى،وفي أعمال أدبية أيضا ،كيف أن أمها قد استجابت للدعاية الرسمية للمستوطنات في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين وقبلت وظيفة مدرسة في الهند الصينية ،تقول مثلا في «سد في مواجهة المحيط الهادي»:

«إبنة الفلاحين كانت ماهرة في المدرسة حتى أن والديها تركاها تكمل تعليمها حتى الإعدادية،بعد ذلك درست لمدة سنتين في المرحلة الإبتدائية في قرية بشمال فرنسا.

كان ذلك في ١٨٩٩ .وبعض أيام الأحد كانت تحلم أمام إعلانات الدعاية الكولونيالية في الأبرشية

«إدخلوا الجيش الكولونيالي» يا شباب اذهبوا الى المستوطنات،إن الرخاء ينتظركم،هناك» وفي ظل شجرة مثقلة بالموز يتأرجح زوجان مستوطنان في ليس أبيض على كراسي هزازة بينما ينشغل حولهما أهل البلاد مبتسمين .ثم تزوجت من مدرس مثلها يرغب بشدة أن يفر من القرية الشمالية،،ضحية مثلها لقرا مات بيرلوتي الجامحة» (١٠).

وسيرة «مارجريت دوراس» هي بصورة ما قصة الإحباط بعد سقوط الوهم ،وشهادة قاسية لعالم المستعمرة الذي قضى على أبويها وغرس في نفسيتها يأسا نهائيا .إذن رغم رفض الخط المستقيم للسيرة الذاتية بشكلها التقليدي ترسم العاشق نواة الكتابة في اتجاه الكتابة -الضد وللإختلاف الذي يسود الرواية -السيرة على جميع مستوياتها:

١) اختلاف طبقي على السلم الاجتماعي الفرنسي.

٢) اختلاف بين فرنسا-الغرب والمستوطنة-التخلف

٣) اختلاف بين البطلة والعاشق الصيني الذي سوف تحبه في مراهقتها وهي في السن ما بين الخامسة عشر والنصف والسابعة عشرة.

فتضافر الرواية - السيرة أخيرا بين مستويات متعددة من القهر بين الأعلى طبقيا والأدنى ،بين الأبيض والملون، بين الغني والفقير بين القوي والضعيف ،بين الرجل والمرأة،ويتجلى الإختلاف في صور مذهلة لشخصيات -نسائية في الأساس-بين أناقة الموظفين الكبار للاستيطان ووجوه مثقفين أوربيين وطبقة الموظفين الصغار المطحونين في المستوطنة التي تمثلها الأم في شدة اغترابها من ناحية، والشحاذة المجنونة ،من ناحية أخرى ،التي تركت ولدها على الرصيف،وهي وجه ملح يعود في كثير من روايات «مارجريت دوراس»وكوجه مخيف للآخر الذي يسكن بداخلها بين أناقة النساء البيضاوات ودونية الشحاذة الملونة.

ثم يتجلى المجاز المتكرر للآخر في المكان-المكانة-الشخصيتقي

الرواية-السيرة، نجد في صورة المكان أولا صراعا بين عالمين .فتشير الرواية إلى أسماء مدن وبلاد لا وظيفة لها في الحبكة إلا أنها تشير إلى التعارض بين عالمي المستعمرات من ناحية وبلاد الحضارة ،من ناحية أخرى .فتأتي لافتات من الأسماء: من ناحية ،هانوي ،سايغون،شولين،كامبوديا ، جبال سيام،نهر الميكونج،صادق،بنوم-بنه الخ ،ومن ناحية أخرى ،باريس كاليفورنيا،بوسطن ،نهر السين حي الأما (الراقي ،باريس) أومونبارناس(حي الفن والثقافة بباريس) أو أماكن الريف والبرجوازية الصغيرة الفرنسية وأرياف الشمال حيث أسرة الأم ،بلاد غرب فرنسا حيث يشتري المنازل موظفو الاستيطان ويسكنوها بعد سن المعاش والرجوع إلى البلد الأم.

نجد هناك فروقا قاسية في عالم الاستعمار بين أحياء السفارة الفرنسية والموظفين حيث الحدائق والطرق المتساوية والأشجار والزهور وبين الأحياء المحيطة ،الثانية،القريبة للغابة وللتوحش ،حيث يقطن الآخرون. وهناك عالم الحي الصيني ،عالم «العاشق» الذي يدخل في حياة البطلة مع تجربة الحب الأول اختلافا آخر وصراعا بلا حل في منطق القصة:فإذا كان العاشق الصيني، يعتبر أدنى من البطلة حضاريا لأنه صيني ملون،وهي فرنسية بيضاء،،من ناحية المستوى المالي برفضها أبوه زوجة له لأنها فقيرة ،ويحدد المكان الروائي للصراع كما حددته المكانة الإجتماعية والفاصل الطبقي- الحضاري،للجالية الصينية في اختلافها مع الأحياء الراقية في سايغون وأحيائها الشعبية الأخرى.

وكان ذلك في شولين ،مقابل الطرق التي تصل المدينة الصينية بوسط سايغون،هذه الطرقات الكبرى على النمط الأمريكي التي تشقها الحاملات الكهربائية والعربات التي يجرها الرجال وشاحنات الركاب(١١).

وعندما تمارس الشابة الجنس-العشق مع العاشق الصيني في شقته في الحي الصيني ،تصلها أصوات الشارع مؤكدة على الإختلاف والغربة:

وضجة المدينة قوية جدا،وفي الذاكرة صوت فيلم ينطلق عاليا جدا ،يصم الآذان ،إنني أذكر جيدا ،الغرفة معتمة،وقد انقطع الحديث،وهي محاطة بصخب المدينة المتواصل،إنها-الغرفة-مبحرة في المدينة ،في مسار المدينة ولم يكن للنوافذ زجاج ،كانت لها ستائر ومغالق للشبابيك. وعلى الستائر كانت ترى ظلال الأشخاص الذين يمرون في شمس الأرصفة. وهذه الجماعات هي دائما ضخمة ،والظلال هي محززة بانتظام بخطوط مغاليق الشبابيك ،إن فرقعات القباقيب الخشبية تقرع الرأس. والأصوات حادة ثاقبة والصينية هي لغة يصيحون بها صياحا كما أتصور دائما لغات الصحاري إنها لغة غريبة إلى درجة لا تصدق(١٢).

ويعادل المكان الشخصيات المختلفة بمكانتها الإجتماعية،الثقافية ،باعتباره رمزا كنائيا لها ،فيسكن الحي السادس عشر -الأما-بباريس أفراد من البرجوازية الفرنسية ومن الأجانب تقدم الرواية صورة قطبية لبعضهم محددة الموقع-الموقف الإجتماعي والسياسي من الحرب العالمية الثانية. فهناك من تعاون مع العدو الألماني وهناك من قاومه من المثقفين. كان يأتي «دوريولا روشيل» البسمبتي عنده بتي فيرنانديز» بينما لم يأت سارتر أبدا عند هذه الفئة من المتعاونين مع العدو ،وهنا أيضا تقدم

الأسماء في نوع من القرائن ،بلا وظيفة في الحبكة الروائية، أو في منطق القصة، إلاأنها تقدم بعض الصفات :جمال هيلين لاجونيل، ثراء وساري-كلود كارينتر، الأمريكية ،وجمالها في الغالب ،الجاذبية الشديدة ولبيتي فيرنانديز، فهنا أيضا ليس للأسماء إلا وظيفتان:

١) تعيين زمكانية الحرب العالمية الثانية

٢) الإشارة إلي عالم متناقض تماما مع عالم المستعمرة يضيف غربته هو الآخر إلي غربة عالم الهند الصينية.

فهنا أيضا يلعب المكان دورا مجازيا مزيدا لفضاء المجاز المكرر للغربة وللعالم الآخر في دلالة العاشق،وبالفعل تقول الراوية واصفة لدعوات ماري-كلود كاربنتر في زمن الحرب، سنة١٩٤٢، زمن صمود ستالينجراد ،كانت تقيم الحفلات في شقتها الفاخرة المطلة على نهر السين،وتقدم لمدعويها وجبات جاهزة من عند أشهر المطاعم وأفضلها تقول الراوية:

« كنا نذهب ونعود الى المنزل ولدينا دائما ذلك الشعور بأننا اجتزنا ما يشبه الكابوس الأبيض، وأننا قضينا بضع ساعات عند أناس مجهولين ،بحضور مدعوين كانوا في نفس الحالة ،ومجهولين أيضا ،وأنتاعشنا فترة بدون أي غد،بدون أي مبرر إنساني أو سواه كان ذلك وكأننا اجتزنا حدودا ثالثة وأننا قمنا برحلة في القطار ،وأننا انتظرنا في قاعات انتظار الأطباء، وفي فنادق ،وفي مطارات(١٣).

أما بالنسبة للشخصيات الأساسية :الأم ،الأخوان،العاشق،فتظهر دائما من زاوية الراوية بشكل نمطي فهناك الأخ الأكبر ،المجرم، الذي تحبه الأم وتفضله ويستغل حنانها ،والأخ الأصغر الضحية،الذي يموت صغيرا ،وه العاشق، حجر زاوية التجربة، EX-PERIMENT كما تأتي بالإنجليزية في النص الفرنسي، هي تجربة التعلم ،تجربة الحياة ،الحب الدائم والمستحيل إستحالة طبقية وحضارية، فهو رمز الغربة في المستوطنة غربه مضافة إلى الغربة الأساسية للراوية ولأسرتها ،غريب في الهند الصينية ،كما هي غريبة عنها ،كان أبوه يستغل المستوطنين كمقاول لمساكن رخيصة غير صحية توزع لهم ،كما كان مواطنو البطلة الفرنسيون يستغلون أهل الهند الصينية .فقصة الحب رمز للغربة وعلامة للاختلاف الأساسي والصراع الذي يدور بداخل البطلة.

ومع ذلك تبدو كما لو أن الشخصية الرئيسية والمحورية هي شخصية الأم الأم حبا وكرهها ،الأم الرمز الأساسي للاختلاف بين اللهجة- الجمعية للبرجوازية الصغيرة الفرنسية والفئة السفلى في الإستيطان ،رمز الإختلاف أيضا بين فرنسا والهند الصينية ،فهي تعبر من خلال الصراع الذي أدى بها إلى المرض العقلي عن لغة المجتمع والأفكار المسبقة التي هي موضوع لقهره الطبقي على المستويين: فرنسا والهند الصينية. فهي ممثلة لتلك الطبقة التي فرت إلي المستوطنة من أجل حياة أفضل وربما للرخاء، فلم تجد إلا قهرا جديدا ،واستغلالا جديدا فتنهار أحلامها والصورة الطوباتية للمستعمرة كما وصفها الرواني بيرلوتي على أنها مكان للمتعة الشرقية.

تظهر الأم عبر صور فوتوغرافية :وسط أطفالها بملامحها المشدودة التي يهددها الإكتئاب،تتكيء على شرفة البيت الذي اشترته أمام المحيط الهادي ،وكان بائع البيت قد نصب عليها إذ باع لها أرضا يغطيها

المحيط الهادى موسميا، فتحولت الوسية إلي رمز للقدر اللعين للمستوطنة الذى يطارد الأسرة وتكلمت عنها «مارجريت دوراس» فى أعمال أخرى لها وخاصة فى رواية: «سد فى مواجهة المحيط.فقد قضي المحيط على الأسرة، كابوس ضاعت فيه كل مدخرات الأم التى جمعتها فى سنوات عملها كمدرسة فى مستوطنة صادق.

ويتخذ الصراع بين المحيط الهادى والوسية مكان الرمز فى المنطق السردى للقصة، رمز الصراع العنيف الذى بداخل البطلة -الراوية بين عوالم متناقضة، موضوعة تحت تهديد الأخر، بين قسوة التاجر النصاب وسذاجة الأم التى جن جنونها واشتد فلم تكن تهدأ إلا بدلق أسطال من المياه لتمسح المنزل كل يوم.»

ترى البطلة نفسها موضوعه تحت الأنظار، والنظرات مهمة فى القصة مثلها مثل الصور الفوتوغرافية،فالمستوطنة تقاطعها النظرات المختلفة المكرسة للإختلاف، نظرة الرجال للسيدات البضاوات النظرة العنصرية والطبقية للفئات المختلفة بعضها للبعض الآخر، نظرة الراوية لهذه العوالم ونظرتها لنفسها كموضوع لنظر الآخر:

«فجأة رأيت نفسي فتاة أخرى، كما ترى فتاة أخرى نفسها، فى الخارج موضوعة تحت تصرف الجميع، موضوعة تحت تصرف جميع الأنظار، موضوعة فى حركة سير المدن والطرقات والرغبة(١٤).

ونأتى أخيرا إلى دلالة القصة، دلالة الزمن الاستعمارى الذى يحمل هذه الصراعية العنيفة التى تعبر عنها الرواية-السيرة- يتجلى الزمن على أنه زمن انتظار وتكرار ووجود دائم للماضى فى الحاضر لحتمية حاضر موسوم بالماضى فى صراعية وغريقتى النهاية.

١) زمن الإنتظار: إن الزمن الأساسى للمستوطنة هو زمن إنتظار وبطء ولا معنى فى الوجود زمن بلا فصول متباينة على مدى السنة، زمن بلاد يقع فيها المغرب فى نفس الساعة كل يوم. وتتكرر صورة الإنتظار فى زمن المستوطنة، وتقول الراوية عن النساء الفرنسيات فى المستوطنة:

«إنهن ينتظرن. ويرتدين الملابس لأجل لاشيء، إنهن ينظرن إلي أنفسهن، فى ظل هذه الفيلات، ينظرن إلى أنفسهن، ويحسبن أنهن يعشن وقد أصبحن يملكن حافظات ثياب طويلة ملأي بفساتين لا يدرين ماذا يفعلن بها، مجموعة مثال الزمن، المسلسل الطويل لأيام الإنتظار(١٥).

ورغم فقر الأم بعد موت الأب وجهدها لتربية أولادها فهى مصابة هى الأخرى بزمن الإنتظار واللامعنى. تذهب مع أطفالها لقضاء بعض الأيام فى الوسية التى اشترتها فى مواجهة المحيط، هذه الأرض المغشوشة المهددة المهددة، الأرض التى يأكلها المحيط الهادى. فتجلس على شرفة المنزل مهمهم-صورة فوتوغرافية أخري-وتنظر إلى المحيط، بلا هدف، وبلا عمل.

«وتظل هناك، على شرفة البيت الريفى، تجاه جبل سيام، ثم تعاود التعاب، ليس لديها ما تفعله هناك، لكنها تعود.(١٦)

وينتقل هذا الملل إلى الأطفال، الانتظار، اللاشىء «ولقد تعلمنا لا شيء أن ننظر إلى الغابة، أن ننتظر أن نبكى(١٧).

ويصبح الانتظار، وصراعية الحب -البغضاء

تجاه الأم هو صراعية المعركة البائسة ضد المحيط وكأنه مغزى الحياة كلها .تقول البطلة:

«في قصص حياتي المتعلقة بطفولتي ،لست أعرف فجأة ماذا تجنبت قوله ،ولا ماذا قلت، واعتقد أني قلت الحب الذي كنا نوليه لأمنا ولكن لست أدري إن كنت قد قلت البغضاء التي نكنها لها أيضا ،هذه البغضاء الفظيعة ،في هذه القصة المشتركة من الخراب والموت التي كانت قصة هذه العائلة في جميع الأحوال ،وفي حالة الحب كما في حالة البغضاء والتي مازالت تفوق كل تصوراتي ،والتي مازلت لاأستطيع فهمها ،لأنها إختبأت في أعمق أعماق جسدي،عميا، مثل وليد في يومه الأول. وما يحدث هنا هو بالضبط الصمت ،هذا العمل البطيء لكل حياتي.أنا هناك أيضا ،أمام كل هؤلاء الأولاد المحروسين، على نفس المسافة من السر الغامض .إنني لم أكتب أبدا، مع اعتقادي أنني أفعل ذلك،ولم أحب أبدا، معتقدة أنني أحب ،ولم أفعل أبدا أي شيء سوى الانتظار أمام الباب المقفل»(١٨).

٢) **إيقاع التكرار**:يسود بناء الرواية-السيرة إيقاع التكرار. تكرار الصورة الفوتوغرافية للأسرة الوالفة حول الأم، والملامح المشدودة المكتئبة للأم ،صور نمطية جامدة وثابتة للحياة بين البرجوازيات الأوربيات والأمريكيات في فرنسا وفي المستوطنة وصورة «العاشق» الصيني في ليمه الأنيق وسيارته الليموزين السوداء ،وصورة البطلة نفسها في الملابس التي كانت ترتديها يوم اللقاء الأول مع«العاشق». الدال على شخصيتها المتناقضة بين الاختيارات النسائية البرجوازية الصغيرة للأم:الثوب من الحرير الطبيعي والحذاء المذهب اللامع. وترددها على الصورة النسائية التقليدية المتمثلة في القبعة الرجالية والحزام الجلدي. وتتكرر بإلحاح صورة الفتاة النحيفة المحرومة من الأنوثة التقليدية والرافضة لها- تصرخ ضد النساء وخياناتهن المستمرة لأنفسهن في خضوعهن للرجال وللسلوك التقليدي وللمشاعر الصغيرة حول حسابات دنيئة .

وفي زمن دائري بين أول فقرة للرواية التي تعبر عن زمن الكتابة في آخر الحياة بعد أن دمر الزمن وجهها -ومازال جميلا حسب الآخرين-وآخر فقرة التي ترجعنا إلى هذه البداية نفسها حيث يأتي«العاشق» إلى فرنسا مع زوجته الصينية التي أجبرته التقاليد أن يتزوجها ، ويصرح مع ذلك أنه مازال يحب البطلة-الراوية.بين هاتين الفقرتين المعبرتين عن الحاضر ،تدور الرواية حول ثلاثة فصول زمنية تدور كلها في الماضي :

١- الطفولة في الهند الصينية.

٢- فترة العلاقة مع العاشق بين الخامسة عشرة ونصف والسابعة عشرة

٣- زمن الحرب في باريس

ورغم ذلك يتم السرد كأن لم يتغير شيء. تستعمل الروائية الزمن المضارع الذي يضفي على اللحظة نوعا من الأبدية أو اللازمانية ،حيث يحدث الشيء في الماضي وكأنه مازال يحدث ويتنبأ بمستقبل كان مسجلا في الماضي منذ الأبد: «ألبس ثوبا من الحرير الطبيعي»(١٩)يوم اللقاء الأول مع العاشق ،كأن هذا الفعل مايزال مستمرا وبالفعل تتكرر الصورة.

تتكرر أيضا عدة مرات صورة اللقاء الأول وهذه الجملة ذات المعنى الحرفي والمعنى المجازي «عبرت النهر» مشيرة إلى الذهاب إلى

المدرسة على العبارة وكان «العاشق» هناك عند الميناء. وأيضا إلى «التجربة» تجربة الحب الأول والعبور الأول من بر الطفولة إلى بر النضوج ،العشق حياة المرأة.

وتتكرر لقاءات العشق في الحي الصيني،حيث تتم نفس الأفعال، نفس اللحظات في كل مرة، نفس الصراع بين المتعة-التمرد ضد الأم وأخلاقياتها الجامدة-البوريتانية-وحنان العاشق وبين ضعفه وشراسة صورة الأخ الأكبر التي ترجع في أكثر اللحظات حميمية .كما تتكرر صور النساء التي كونت بداخل البطلة صراعا بين المرأة البيضاء الأنيقة(رمز «آن ماري ستريتر» التي تعود في كثير من رواياتها) والشحاذة الهندو-صينية المجنونة التي تركت ولدها على الرصيف وذهبت لتنام وراء السفارة الفرنسية في حديقة عامة .كما رمت كل أطفالها غير قادرة على تولي تنشئتهم.

وفي هذه الطبيعة الخضراء الصفراء للهند الصينية ،في هذا الزمن بالا فصول وبغروب يأتي في كل يوم في نفس الساعة ،في الإطار الثابت للفروق الطبقية والحضارية، في المعركة اليائسة للأم من أجل المكانة الإجتماعية ،تتفجر تجربة العشق ،مثل نهر الميكونج كمعادل مجازي لها ،لكنها تعجز هي الأخرى في الصمت والرعب واستحالة التواصل.وبين قبيتين في حياة «العاشق» الممزق بينها وبين أبيه:

«واكتشفت أنه ليست لديه القوة لأن يحبني ضد أبيه ،وأن يأخذني ويصطحبني إلي مكان آخر.وكان كثيرا ما يبكي لأنه لا يجد القوة ليحبني في ما وراء الخوف.إن بطولته هي أنا،وعبوديته هي مال أبيه»(٢٠)

وتنتصر الصمت كعنصر أساسي بينهما .وتتكرر تجربة الصمت في حياة البطلة-الراوية ،هذا الصمت الذي كان يسود العلاقة العائلية:

«ما من صباح الخير أبدا ،ولا مساء الخير ،ولا عام سعيد. وما من شكر أبدا ،لا كلام أبدا ولا حاجة للكلام أبدا. كل شيء يظل صامتا ،بعيدا. إنها عائلة من حجر ،متحجرة في كثافة دون أي منفذ»(٢١)

وتعطي الراوية تفسيرا للصمت:هذا التهميش الذي فرضه المجتمع عليهم. الأسرة لا تتكلم وأيضا لا تنظر إلى ،فالإنسان المنظور إليه لا حق له أن ينظر:

«وما من شخص ينظر (بضم الياء وفتح الظاء) إليه يساوي النظرة إليه النظرة. دائما سالبة للشرف،وكلمة التحادث ملغاة. وأعتقد أنها هي التي تقول هنا على النحو الأفضل العار والكبرياء. إن كل جماعة ،سواء أكانت عائلية أو سواها ،كانت بغيضة إلينا ،ومهينة إننا في عار مبدئي معا لأن علينا أن نحيا الحياة هنا نحن في أعمق أعماق قصتنا المشتركة ،قصة أن نكون ثلاثتنا أولاد هذه المرأة الطيبة النية ،أمنا ،التي اغتالها المجتمع ،نحن إلى جانب هذا المجتمع الذي قاد والدتي إلى اليأس ،وبسبب ما حدث لأمي اللطيفة جدا والمحبوبة جدا والملأى بالثقة ،نبغض الحياة ونبغض أنفسنا»(٢٢).

يؤكد إذن المجاز المتكرر للرواية-السيرة أن زمن الاستعمار هو بالنسبة لأسرة من أصل فرنسي وبرجوازي صغير زمن تهميش ورفض وانتظار تحول في العمل الأدبي لمارجريت دوراس إلى صورة صراع دائم بين عالمين، عالم «آن ماري ستريتر» التي كانت تلعب التنس وتستقبل الضيوف في السفارة الفرنسية وعالم

الشحاذة المجنونة والأطفال الممسوسين في الهند -الصينية، من زاوية أسرة لا وجود لها سواء في نظر الفرنسيين أو في نظر الهنود الصينيين ويتجلى هذا الغياب في صورة الآخر .في وجود الصراع الدائم مع الآخر في العاشق»العاشق». وفي ثبات الصورة وإيقاع التكرار واستحالة الكلام واستحالة بناء المستقبل المشترك. في التعارض النهائي لصور «الشجرية»، في صورة الوحشية أمام المحيط الهادي الذي يأكل الأرض والأم التي قتلها المجتمع. نرى هذا المجاز المتكرر «لزوال أوروبا» التي تحدثت عنه مارجريت دوراس والذي يثير في القارىء المعاصر لروايتها وسيرتها الجميلة، وخاصة عندنا، عند قارىء العالم الثالث، مجازا لهذا الصراع العنيف الذي مازال يشتد بين مايسمى بالشمال والجنوب، بين عالم الأقلية الثرية وعالم غالبية الجوعى.

الهوامش.

١- انظر M.duras et mchelle porte, les bein de marguerite duras, ed .de muint,paris,1977,p77

حوار أجراه ميشيل بورت مع مارجريت دوراس.

٢- انظر Germain Bree, la xx eme siecle,tii,1920,1970, dans littercture francaise,ed,arthand,paris 1978 p.316

الأدب الفرنسي في القرن العشرين

٣- انظر في علاقة الأدب والتاريخ الكلام المهم الذي يقوله هذا الناقد في مدخل إلى الطوباوية عن هذا الزمن الآخر الذي يعبر عنه النص الأدبي في مواجهة الزمن التعالي زمن الساعة وزمن السلطة

«pierre,barberis,prelude,alutopie,ed,puf ,paris1991

انظر أيضا الكتاب المهم لبول ريكور: الزمن والقص poul ricaeur, temps et recit,3vol.ed, seuil,paris 183-4-5

٤- انظر في تقنيات الرواية الجديدة: alain robbe-grillet pour un nouveau ronan,paris 1964

آلان روب-جرييه-من أجل رواية جديدةوأيضا في تقنيات التمييز lucien gold mann,pour une sociolage du roman,ed,gallimard,paris 1964.

٥- انظر le roman colonial,itineraires et contacts de cultures,vol7,L,harmattan.paris 1987

٦- n.duras,Lamaut,ed.minuit,paris,1984p.29

والترجمة العربية لمحمد عيتاني بالعاشق-دار المروج بيروت ١٩٨٦ ص١٩. وقد اعتمدت على هذه الترجمة بصفة عامة مع بعض التغييرات.

٧- l,amant.p.14 العاشق ص٨

٨- l,amant,p.11 العاشق ،ص٦

٩- نفس المرجع

١٠- انظر jean pierrot,marguerite duras libraire jose carti,paris,1986 p.8

١١- l,amant,p.47 العاشق،ص٣١

١٢- l,amant,p81 العاشق،ص٣٥

١٣- L,amant,p.81 العاشق ص٥٤

١٤- l,aman,p20 العاشق ص١٢

١٥- L,amantp.27 العاشق،ص١٧

١٦- l,amant,p.35 العاشق ص٢٣.

١٧- نفس المرجع

١٨- l,amant,p.34-5 العاشق ص٢٢، ٢٣.

١٩- l,amant,p.81 العاشق،ص١١

عن أهمية الزمن في عمل مارجريت دوراس انظر jean-luc seylaz les romans de marguelrite duras,essai sur une themati que de la durel,ed ed,arhives des Lettres modernes,minard ,paris 1963 روايات مارجريت دوراس مقال في «تيمية» المدى.

٢٠- l,amant,p63 العاشق،ص٤١.

٢١- l,amant,p69 العاشق،ص٤٥

٢٢- l,amant,p69 العاشق،ص٤٦

رد على الأستاذ محمود العالم:

اليسار وتاريخه المستباح

فى العدد رقم ٨٦ من «أدب ونقد» الصادر فى أكتوبر ١٩٩٢ وتحت عنوان «هكذا تحدث محمود العالم». وردت على لسان المتحدث وقائع وأمور نسبها إلى أرجو شاكراً أن أمكن من الرد عليها. وقبل أن أفعل، أبدأ بالاعتذار إلى الزملاء أعضاء هيئة تحرير المجلة. يدفعنى إلى ذلك اعتباران الأول: هو أن الكتابات السياسية ذات الطابع النزالى ليس مكانها على صفحات المجلة التى يصدرها الحزب الوحيد الذى أتشرف بعضويته وهو حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى. خاصة وأن المجلة قد ثبتت أقدامها بالفعل طوال ثمانى سنوات لخدمة قضية الإبداع والمبدعين فى ساحة الأدب وفى الدوائر الثقافية بوجه عام.

أما الاعتبار الثانى فهو أن أى وقائع أو أحكام غير موثقة عن الحركة الشيوعية المصرية أو عن أفراد منها تمتد بجذورها فى الماضى إلى عام ١٩٥٨ أو إلى ما قبله بسنوات. لا يمكن إلا أن ترتد بالسلب على أى جهد يبذل لدعم صفوف الاشتراكيين من ماركسيين وناصريين. وهو الأمر الذى أتصور أنه لا يلقى ترحيباً من حزب التجمع. وكاتب هذه السطور لا يلقى اللوم على «أدب ونقد» فقد أرادت - وهذا مشروع - أن تحتفل ببلوغ الأستاذ محمود العالم السبعين من عمره، ولكنه من ناحيته أراد شيئاً وأشياء.

وأدخل إلى الموضوع مباشرة.

أولاً: وقائع ليس لها أساس من الصحة

١ - يقول الأستاذ محمود فى معرض حديثه عن ضخامة حجم التأميمات التى جرت فى عهد الرئيس الراحل جمال عبد الناصر ما نصه :

«وأذكر أننى غضبت غضباً شديداً حينما قال خالد بكداش (الحزب الشيوعى السورى) وإن تأميمات عبد الناصر تصنع تراكماً سريعاً لما يسمى برأسمالية الدولة الاحتكارية ووافقه على ذلك أبو سيف يوسف وغيره من الزملاء. رغم أنهم كانوا خارج المعتقل. بينما كنت أنا الذى غضبت لهذا التحليل أكسر الحجارة فى المعتقل».

وفى هذا الكلام خلط شديد ووقائع لم تحدث. ذلك أن كاتب هذه السطور قد قبض عليه صباح ٢٣ ديسمبر ١٩٦٠ وقدم إلى المحاكمة العسكرية فى صيف ١٩٦١. ولم

تكن التأميمات الضخمة قد بدأت على الصورة التى أشار إليها الأستاذ محمود. وإنما بدأت بصدور قرارات يوليوالاشتراكية فى ١٩ يوليو ١٩٦١. أى عندما كان كاتب هذه السطور فى سجن الأسكندرية. وبقى هو وزملاؤه هناك إلى مابعد صدور ميثاق العمل الوطنى فى ٣٠ يونيو ١٩٦٢- وفى أواخر ١٩٦٢ تم ترحيله هو وزملاؤه معتقل الواحات. وهذه التواريخ التى نشير إليها ليست ولا يمكن أن تكون محل جدل فهى مثبتة فى أضابير وزارة الداخلية ، وأمن الدولة ـ وفى السجون والمعتقلات. ويترتب على ذلك بداهة أن يستحيل أن يكون كاتب هذه السطور فى خارج السجن وداخله فى آن واحد.

٢- وفى جميع الأحوال،فقد حالت ظروف ذاتية وموضوعية بعد اعتقال غالبية اللجنة المركزية(الحزب الشيوعى المصرى) فى يناير ١٩٥٩-دون أن تقوم أى اتصالات مع الحزب الشيوعى السورى،بما فى ذلك-بداهة-التعرف على رأى الرفيق خالد بكداش فى التأميمات الكبرى التى أشار إليها الأستاذ محمود. هذا مع تأكيدى أن مثل هذه الاتصالات-بفرض أنهاحدثت-لا تضعنى فى موضع من يدرأ شبهة أو تهمة.أما إذا كان الاستاذ محمود يريد أن يوحى إلى القارىء بأن قيادة الحزب الشيوعى المصرى كانت تسلهم مواقفها السياسى على غير إرادتها ،فإن هذا يندرج تحت محاولات تشويه الآخرين.

٣ - ويورد كاتب هذه السطور ـ بعد الإشارة إلى وقائع غير صحيحة تتصل بشخصه، أن يشير إلى أن هذا الأمر ينصب أيضاً على وقائع شارك فيها الأستاذ محمود بنفسه. فعندما تحدث عن دوره فى إتمام وحدة والحزب الشيوعى المصرى الموحد ، وهو أحد ثلاثة أحزاب تكون منها الحزب الشيوعى المصرى (حزب ٨ يناير) يذكر أن الوحدة المشار إليها تمت بين تسع منظمات. مع أن الثابت فى تاريخ هذه الوحدة أن المنظمات التى توحدت لم تكن تسعاً بل خمساً هى : الحركة الديمقراطية للتحرر الوطنى، والنجم الأحمر، ونواة الحزب الشيوعى، وطليعة الشيوعيين المصريين والتيار الثورى (حدتو).

ونكتفى بهذا لنشير إلى أن الأستاذ محمود تعرض لفترة من أدق الفترات التى مرت بثورة يوليو وعاشها الماركسيون المصريون دون أن يرجع إلى كتاب أو إلى وثيقة من الوثائق الكثيرة أو إلى الأشخاص المعنيين، بل دون أن يستوضح ما غمض من أحداثها وتأكيد الثابت منها ، وكان حتماً عليه ألا يركن إلى الحافظة وحدها. هذا إذا كانت الذاكرة قد خذلته ولم يقصد أن يقول رأيه فى أشخاص بعينهم يذكر أخبار غير صحيحة عنهم.

ثانيا : تشويه لآراء الآخرين ومواقفهم

ونناقش هنا مانسبه الأستاذ محمود إلى «مجموعة الحزب الشيوعى المصرى» التى سماها بمجموعة المعارضين» وكان عضواً فيها ثم تركها إلى المجموعة الثانية (الحزب الشيوعى - حدتو) التى سماها بمجموعة «المؤيدين».

١ - قول الأستاذ محمود أن غالبية اللجنة المركزية عند المعارضين كانت ترى أن التناقض الرئيسى فى مصر ليس بين عبد الناصر والاستعمار وإنما بين عبد الناصر والشعب.

وهذا غير صحيح، لأنه لو صح هذا لما كانت

الوحدة قد تمت بين المنظمات الرئيسية فى الحزب الشيوعى المصرى الذى عرف باسم «حزب ٨ يناير ١٩٥٨» ذلك أن الحد الأدنى من الاتفاق بين هذه المنظمات هو أن التناقض الرئيسى قائم بين قوى الثورة من ناحية وقوى الاستعمار والامبريالية من ناحية أخرى. وأن البرجوازية الوطنية التى كان يمثلها نظام عبد الناصر كانت جزءاً من قوى الثورة. وأن أى تناقضات بين النظام والشعب هى تناقضات ثانوية أى غير عدائية. (وكنا نقول إنه حتى فى داخل قوى الشعب توجد تناقضات ثانوية).

على أن هذا الحد الأدنى من الاتفاق لم يكن يمنع من وجود اختلافات داخل الحزب. وهنا وارد وطبيعى، حول المدى الذى يمكن أن تذهب إليه البورجوازية الوطنية فى مقاومة الاستعمار والامبريالية ومعاداته.

وهنا يفسر لماذا أوضح قادة الحزب الشيوعى المصرى أثناء محاكمتهم أنهم ساندوا ويساندون السياسة الوطنية التى ينتهجها الرئيس عبد الناصر ضد الامبريالية والاستعمار العالمى. وأن الخلاف مع النظام قد بدأ يظهر بشكل خاص خلال عام ١٩٥٨ عندما طرح قادته مقولة انتهاء المعركة مع الاستعمار. وعندما بدأ يفرض الوحدة الاندماجية على سوريا ويصعد هجومه على الجبهات الوطنية التقدمية فى سوريا والعراق.

فهنا ما قيل أثناء نظر أول قضية تنظر أمام المحكمة العسكرية. وهى القضية التى كان المتهم الأول فيها المناضل الراحل د. فؤاد مرسى.

حقيقة ثانية تضاف إلى ما تقدم هو أن البرنامج المرحلى الذى طرحه الحزب الشيوعى المصرى (٨ يناير) لم يكن برنامج صدام مع السلطة القائمة بمعنى أنه لم يكن فيه من المطالب ما يسمح برفع التناقض بين عبد الناصر والشيوعيين إلى مستوى التناقض الرئيسى، بل انصب البرنامج على تحديد مطالب واقعية إلى أقصى حد بدليل أن النظام مثلاً قد تجاوز مطلب الحزب بتخفيض ايجارات المساكن بنسبة ١٥٪ وقامت الحكومة بتخفيضها بنسبة عشرين بالمائة.

٢ - قول الأستاذ محمود فى محاولة لتشويه مجموعة المؤيدين :

أ - إن أكثر المعتقلين تعرضاً للتعذيب والايذاء هم أولئك الذين كانوا يؤيدون عبد الناصر. وعلل ماحدث بأن قوى فى داخل جهاز الدولة كانت ضد هذا التأييد والاندماج والتفاعل مع النظام (وتريد تحويلنا إلى قوة معادية لعبد الناصر) (٢).

٣ - وأضاف : إنه بينما وقفت «مجموعة المؤيدين» مواقف هى مضرب المثل فى الصمود وتحمل التعذيب فإن بعض الذين كان صوتهم عالياً ومازال عالياً (يقصد المعارضين) كان عندما يضرب يسارع إلى القول «أنا مرة يافندم» (٣)

ونناقش هذه النقاط :

أ - عن تعذيب المؤيدين وضربهم بأكثر مما كان يضرب المعارضون ويعذبون فإن السؤال الموجه إلى الأستاذ محمود هو عما إذا كان يملك فى ذلك الوقت تقنية أو تكنولوجيا رفيعة مما يستخدم فى معامل علم النفس تقيس آثار الضرب وتحدد وفق مقاييس كمية كيف كان المؤيدون يعذبون بأكثر من المعارضين .وهنا نجيب بأنه ليس لأحد علم بأن جهازاً من هذا القبيل كان فى متناول الأستاذ محمود. لكن الأستاذ محمود يبحث- فى

مواقف الصمود -عن تأكيد واقتعال التمايز والاستعلاء بين «الفرقة الناجية من المؤيدين» والفرقة الأخرى من المعارضين. فقد ضرب ـ كما ذكر -عندما كان في اللجنة المركزية للمعارضين حتى وصل إلى الحالة التي يصفها بأنه تحول فيها إلى «عجينة» لكن التاريخ الصحيح للمعتقل يقول أن حالة العجينة قد فرضت على العديد من قيادات «المعارضين».

ولكن، لنضرب مثلاً لحادثين في معتقل أبي زعبل فقد دخلته مجموعتان من الشيوعيين ،واحدة من المعارضين وصلت في ٢٧ نوفمبر ١٩٥٩، والثانية من المؤيدين دخلت في ١٤ نوفمبر ١٩٦٠. وبدأت حفلة الاستقبال -كما كانوا يسمونها -بضرب طال كل فرد من أفراد المجموعتين. في المجموعة الأولى (معارضون) سقط الشهيد المناضل فريد حداد. في المجموعة الثانية سقط شهيداً المناضل المعروف شهدي عطية الشافعي، ومات كل من الشهيدين تحت التعذيب. فالسؤال هنا : أيهما كان موضع رفق العساكر وأيهما كان موضع نقمتهم؟.

السؤال سخيف وأسخف منه الإجابة عليه.

ثم نأتي إلى وقائع التعذيب الفردي. فقد حدث أنه لما تفاقمت أفانين إذلال المعتقلين وتحطيم معنوياتهم قررت قيادة الحزب (المعارضون).- وكان الأستاذ محمود مازال عضواً فيها - أن تكلف كل يوم واحداً من العناصر القيادية ليتقدم إلى إدارة المعتقل بشكوى أو باحتجاج أو بطلب لتحسين أحوال المعتقلين ومساواتهم بنزلاء السجون من غير السياسيين. وكلف الأستاذ محمود بمهمة .فاحتج على واقعة ضرب زميل متقدم في السن فنال الأستاذ محمود ما ناله من الضرب العنيف لكن رد فعله اتسم بالثبات والقدرة على التحمل. وهو أمر لم ينكره عليه أحد(٤) ولكن الأستاذ محمود لم ير من بين عشرات المعتقلين من «المعارضين» من هو في صمود «المؤيدين». وإذا كان قد أشار إشارة خاطفة إلى بطولة إسماعيل صبري عبد الله،وكان التعريف بموقفه يستحق أن يقدم -كمثل-في سطرين أو ثلاثة، فقد نسى الأستاذ محمود أسماء، كل من: عبد المنعم شتلة وحسين طلعت وحلمي ياسين وحسن صدقي ويولس لطف الله والمرحوم محمد شبل إسماعيل ونبيل زكي ووليم زكي والمرحوم فؤاد شحتو نبيل عبد الغفار وحسب على مرسي وغيرهم ممن مروا بتجربة أبي زعبل، فكل هؤلاء، واجهو التعذيب متماسكين متمالكين فما دمعت عيونهم أو ارتفعت أصواتهم بضراعة أو نشيج.

ثم ماعسى أن يقول الأستاذ محمود عن نفر من «المعارضين» سقطوا شهداء فيما بين ١٩٥٩ و ١٩٦٤ هم :

محمد عثمان ولم يعثر على جثته حتى اليوم من طنطا- مصطفى شوقي الهنداوي عامل نسيج، السجن الحربي- سعد التركي مدرس بني سويف على متولي الديب، عامل نسيج السجن الحربي- محمد رشدي خليل طالب بكلية الهندسة أبو زعبل ـ فريد حداد طبيب أبي زعبل- على زهران عامل نسيج القاهرة - على حسب الله مرسي ،عامل نسيج ـ القاهرة- : سيد أمين -من القادة النقابيين القاهرة ،- أحمد البكار ـ مدرس -هلال عبد العزيز شعبان، عامل نقابي -عبد القادر مفتاح مدرس القاهرة، لويس اسحق يوسف مناضل حزبي معتقل الواحات.

فهؤلاء ، أيضاً قتل منهم عمداً من قتل.

ومنهم من مات تحت التعذيب أو سوء المعاملة أو الحرمان من العلاج. لم تصدر عن واحد منهم ضراعة أو استرحام.

وتنتقل إلى تقنية أخرى استخدمت لتشويه صورة الآخر.

لقد قدم الأستاذ محمود صورة لزميل من المؤيدين في مقابل «صورة لزميل من المعارضين. المؤيد ذكر اسمه كعينة تعمم للمؤيدين وهو الأستاذ جمال غالي وكان من القيادات البارزة في الحركة الطلابية في الأربعينات. والزميل الآخر لم يذكر اسمه وكان عليه أن يذكره ولكنه لم يفعل ليكون «موقفه الضعيف» مشاعاً بين المعارضة أو عينة تمثلهم. يظهر هنا فيما ذكره الأستاذ محمود من أن جمال غالي وذراعه مكسورة ودماؤه تنزف كان يرفض أن يقول تحت الضرب عبارة أنا مرة (امرأة). بينما بعض الذين كان صوتهم عالياً آنذاك ومازال صوتهم عالياً يسارع بالقول «أنا مرة بافندم»

الملحوظة الأولى على الأستاذ محمود هو أننا كما نتوقع أن يبدأ قبل الاستهزاء بالزميل الذي أرغم على أن يقول أنا مرة بإدانة ضربه وتعذيبه لكنه لم يفعل. فالضرب والتعذيب كانا موجهين إلى سحق معنويات المعتقلين. ولو أنه فعل لما تفادى تحديد المسئولية عما حدث بإلقائها على قوى داخل جهاز الدولة لا تريد الاندماج والتفاعل بين عبد الناصر والشيوعيين. إلخ.

الملحوظة الثانية: لماذا نسي الأستاذ محمود وهو يقدم نموذجاً للصمود يرفض أن يقول أنا مرة نموذجاً هو نبيل صبحي من المعارضين يطلب منه أن يقول ذلك فيقول أنا شيوعي أو نموذج المرحوم شبل إسماعيل الذي ضرب وهو قاعد القرفصاء ضرباً مبرحاً فلما انقطع الضرب نهض وقال لضاربيه خلصتم؟

فعادوا إلى ضربه مرة ثانية فكرر ما قاله فضربوه ثالثة.

الملحوظة الثالثة: عن نظرية للأستاذ محمود في «جماليات» التعذيب كمدخل إلى تعمق مفهوم الصراع الطبقي. واكتفى باقتباس ما قاله مع تعليق موجز. قال: كان العساكر يضربونني. كنت أحس بيني وبين نفسي أن العساكر أيضاً مقهورون ومضللون. كانوا يضربونني وأنا بنظارة قائلين: أنت يا أبو نضارة يابن العمدة أنت، فكأنهم يضربون في العمدة أو طبقتي. كنت أتأمل هذا المغزى وأسعد به لأنهم يضربون في طبقتي التي يعادونها.

أما التعليق فهو: وماذا عندما كانوا يضربون عشرات من العمال؟هل كانت تتوقف ممارستهم «للصراع الطبقي»؟. وماذا لو علم الأستاذ محمود أن العساكر الذين تولوا التعذيب لم يكونوا مجرد ناس مقهورين بل كانوا يدربون تدريباً خاصاً يعدهم نفسياً وعقلياً لأداء مهامهم. لكن ما يختفي هنا هو مفهوم الدولة.

ثالثا: عن مفاهيم الثبات والبطولة خارج الزمان والمكان

بلور الأستاذ محمود مفهومات للبطولة والصمود خارج المكان والزمان ونعني بهما معتقلات ١٩٥٨ ـ ١٩٦٤ وكان لا بد وأن يؤدي به ذلك إلى إسقاط العديد من« مجموعة المؤيدين» من قوائم الصامدين وأمثلة البطولة في أبي زعبل وفي السجون والمعتقلات الأخرى.

وعندنا أن القضية التي طرحت في ذلك

الوقت على الشيوعيين والماركسيين المصريين كانت كما يلي : أن يخير الإنسان بين الإفراج عنه أو البقاء في المعتقل. وكان شرط الإفراج إذ ذاك مرادفاً لما اصطلح على تسميته بالاستنكار. أي أن يدين الفرد بوضوح وبأعلى صوت منظومة الفكر السياسي والاجتماعي التي اقتنع بها وأن يدلل على ذلك بأن يهتف مثلاً بسقوطها وسقوط الحزب الشيوعي معلناً الولاء العلني والصريح للنظام.

وفي داخل هذا الإطار وليس بعيداً عنه تشكلت مفاهيم الصمود أو اللاصمود. وفي داخل هذا الإطار صمد أيضاً المئات من مجموعة المعارضين وكان المعارضون يشكلون أغلبية عددية تشبهها الكشوف الرسمية للمعتقلين والمسجونين.

ولكن الصمود في الإطار المعنى لا ينفي أن تتعدد بين الصامدين المبادرات وتختفي صور البطولة. لكن الصمود كان يعني أيضاً في النهاية: التزام حياة ووجود بالقضية التي وهب الإنسان لها نفسه. وبوعيه في النهاية أن تخليه عنها تحت الإكراه المادي والمعنوي يرادف تجريده من حق أساسي ربما ساوى حقه في الحياة وهو الحق في الكرامة.

وترتيباً على ما تقدم، لم يكن احتمال الضرب العنيف والعشوائي بالهراوات والعصى هو المعيار الوحيد للصمود. ففي معتقلات وسجون عديدة في الواحات والفيوم والقلعة وسجون أخرى كان هناك التجويع والضغوط المعنوية والحرمان من العلاج أو تعمد تأخيره ،بالإضافة إلى القلق المرير على أبناء وزوجات تركوا بدون مورد. وهي أمور تحملها ببسالة ووعي وبصمود ليس العشرات فقط بل المئات.

ولأن الأستاذ محمود ينسى ما كان مطلوباً من الشيوعيين كشرط للإفراج عنهم، فضلاً عن رفضه لتصور أن يكون مطلب الديمقراطية بعد الاستقلال مطلباً جوهرياً ومصيرياً في حياة الثورة فقد وجد نفسه يطرح بالضرورة معياراً للصمود ذاتياً وغير عقلاني في الجوهر، بل هو أسطوري من حيث أنه يتجاوز أطر الزمان والمكان المحددين.

وربما كان تصور الاستاذ محمود أن الحديث عن الديمقراطية يمكن أن يغذي في ذلك الوقت أو في الظرف الراهن موجة العداء الضارية لعبد الناصر والناصرية. غير أن التوفيق لم يحالفه. لذلك صارع محاوريه حتى لا يقدم فكراً محدداً لأسئلة طرحت عليه : عن الدولة والسلطة والديمقراطية في عهد الرئيس عبد الناصر. ونعتقد أن هذا الأمر لا يخدم قضية من ندافع عنهم من حلفائنا. وهنا يجد الماركسيون والناصريون أنفسهم في مأزق ،ولن يتمثل التحلل برفض الديمقراطية الشكلية.غير شرك نقع فيه جميعاً.

رابعاً : الموقف من التعذيب والدرس المستفاد :

في اعتقادنا- وهذا رأي شخصي- أن تجاوز هذا المأزق يتطلب كخطوة أولى منهجية أن نجمع بين أمرين قد يبدوان متناقضين :

الأمر الأول :

هو التقييم الموضوعي والإيجابي لمأثرة جمال عبد الناصر الوطنية والاجتماعية ولنظامه الذي حقق الاستقلال السياسي وانهض القومية العربية، وانحاز للفقراء، وشارك مشاركة فعلية وباسلة في العديد من معارك حركة التحرر الوطني في العالم وفي النضال المعادي للاستعمار الجديد.

أما الأمر الثاني : فهو التقييم الموضوعي

العميق لنواقص وأخطاء، وسلبيات في النظام الناصري يتحمل مسئوليتها عهد عبد الناصر، وربما الرئيس عبد الناصر شخصياً. هنا سوف يوظف النقد لا كعملية توضيح فحسب بل كعملية تمثل وتجاوز في آن واحد. ويعني التجاوز هنا توظيف ميراث الثورة الحي توظيفاً مستقبلياً ماضوياً بما ينفي التناقض الظاهري الذي أشرنا إليه.

وقد حاول كاتب هذه السطور أن يخطو خطوة محدودة في هذا الاتجاه. وكانت المناسبة أن مجلة الطليعة المجيدة التي نبذت الحلقية نشرت دراسة وثائقية كان قد أعدها وقدم لها الزميل والصديق عبد المنعم الغزالي ونشرت تحت عنوان: شهدي عطيه «حياة وموت مناضل»(٦) وكتب صاحب هذه السطور تعليقاً مطولاً على الدراسة بعنوان «ولكي لا يندم أحد على الحياة»(٧)تحية للشهيد ومحاولة لاستخلاص بعض الدروس. وقد تضمن التعليق النقاط التالية:

- يحاول اليمين في مصر إثارة قضايا تعذيب الشيوعيين في عهد عبد الناصر ليصفي حسابات مع ثورة يوليو، وليدق أسفيناً بين الماركسيين والناصريين ويتعين إحباط هذا المسعى.

- ولكي يتحقق هذا على أتم وجه يتعين على الناس التقدميين أن يستخلصوا الدروس اللازمة باستقامة وبكيفية لا التواء فيها. ذلك أن عمليات التعذيب شملت في ذلك الوقت سياسيين من غير الشيوعيين منهم إخوان مسلمون وقوى أو شخصيات عارضت النظام من داخله.

-لا بد من أن نحدد موقفاً واضحاً مما وقع لهؤلاء، جميعاً فنقول أن أساليب التعذيب بمستوياتها وأدواتها المختلفة، «تنافى إلى أقصى حد مبادئ السلوك المتحضر وأبسط حقوق الإنسان، وأنها ليست مرفوضة فحسب بل أنها يجب أن تشجب وأن تدان بكل صراحة».

- ويجب أن يتم هذا دون أن يخشى أبناء ثورة يوليو ومؤيدوها أن يضر هذا بالمحصلة الكلية والتقييم التاريخي العام لثورة يوليو.

- أما الكلام عن دور للقوى الرجعية الظاهرة والمتخفية في أجهزة الحكم فإنه يفسر ولا يبرر ويوصل القضية ولا يرفع المسئولية.

- ويظل جمال عبد الناصر بعد هذا يتحمل مسئوليته فيما وقع،وهو قادر كقضية تاريخية على تحملها، تماماً كما حمل على كتفيه مسئولية وأمجاد المكتسبات الوطنية والاجتماعية التي ترتبط باسمه وعهده.

ويعد أن فصل كاتب هذه السطور بعض الشيء، الكلام عما حققه عبد الناصر من منجزات حدد الأسباب المباشرة التي كان لابد أن تفرض التعذيب في السجون والمعتقلات. وكان في مقدمتها حكم الفرد المطلق أي السلطة غير المحدودة للحاكم. فمثل هذا الحكم يطلق بالضرورة أواليات (ميكانزمات) خاصة تشل عمل المؤسسات وتعلي دور الأجهزة على حساب دور الجماهير، وتستسهل الإجراء الاستثنائي في مقابل إعمال المشروعية وسيادة القانون. وتلجأ إلى الإكراه على حساب الإقناع وتنوير الرأي العام.

وكان كاتب هذه السطور قد بدأ تعليقه في الطليعة بالفقرة التالية:

«وربما كانت إثارة قضية التعذيب التي تعرض له حتى الموت شهيدنا المناضل شهدي عطية الشافعي مناسبة هامة، لوقفة يحسن أن

نستخلص منها العبر والدروس.. ومن هنا فلن تكون إثارة هذه القضية على صفحات هذه المجلة وسيلة للغرور أو التباهي بالبطولات. فليس للناس المتقدمين أن يفعلوا ذلك لأن كل من ضحى بحياته منهم يحمل كتابه بيمينه، ولسوف ينصفه حتماً تاريخ النضال الوطني والاجتماعي في مصر ولسوف ينصف حتماً شهدي ولويس اسحق ومحمد عثمان وفريد حداد ورشدي خليل ومتولي الذيب وسيد أمين».

ولقد أسعد كاتب هذه السطور أنه عندما أعيد طبع كتاب شهدي عطية عن تاريخ الحركة الوطنية في مصر ضمن الناشر - دار شهدي - الكتاب التعليق الذي أشرنا إليه.

خامساً : كلمة ختامية

وفيها ثلاث نقاط:

١ - إن نبش الماضي بطريقة عشوائية وانتقامية من جانب من يتخيل أنه ينتمي-أو كان ينتمي-إلى والفرقة الناجية بمن فرق اليسار،هذا النبش يؤدي إلى تحويل ماض لن يعود إلى أسطورة تكون مصدرا-أو مرجعا-لانتاج وإعادة انتاج أحكام أو مفاهيم أو تصورات عفا عليها الزمن.

غير أن هذا الأمر ينتهي بالضرورة إلى فرض واحياء معارك تصيب الناس بالإحباط ولاتخدم في النهاية حركة اليسار بكل فصائله القائمة والفاعلة،هذه الحركة التي ربما تقف الآن ولفترة قد تطول في وضع لاتحسد عليه.

٢- ولم اكن أشعر في حياتي بمشقة خانقة كتلك التي عانيتها في كتابة هذا الرد .فمن ناحية هناك المحاذير التي ذكرتها من قبل وهي تلقي على مسئولية ثقيلة،ومن ناحية أخرى ،ولأنني لم أكن البادىء بالاستفزاز،فإن ذكري بالإسم قد وضعني في وضع لاأطيق بطبعي السكوت عليه.

واذا كنت قد دافعت في ردي عن زملاء ربطتني بهم صلات تاريخية وكل حب وصداقة،فإن ما كتبته لا يعبر إلا عن رأيي الشخصي ،وذلك أني على وعي تام بأني لست أبا روحيا لأحد ،ولست مفوضا بالكلام عن غيري،وليس لي أن أدعي شيئا من هذا كله غير قائم ومن ثم فهو غير مبرر.

٣ - وأكرر شكري لهيئة تحرير وأدب ونقد» فقد تجشمت عناء نشر مادة لا تدخل في العادة في تخصصها. وقد أسعدنا أن العدد ٨٦ ظهر متوازناً حين قدم للقراء نصاً هاماً للفيلسوف العربي الكبير ابن رشد، فما أجدرنا نحن أهل اليسار أن نتمثل قبل غيرنا . العناصر الحية والملهمة في فكره،خاصة أنه عند بعض الفلاسفة المحدثين أحد العمد الرئيسية التي قامت عليها حركة التنوير الأوروبية .

١ - محمود أمين العالم : سبعون عاماً من النضال والإبداع، مجلة أدب ونقد، أكتوبر ١٩٩٢ رقم ٨٦، ص ٢٣

٢ - المصدر ذاته ص ٣

٣ - المصدر ذاته، ص ٢٤ - ٢٥

٤ - المصدر ذاته، ص ٢٨

٥ - عبد المنعم الغزالي، حياة وموت مناضل، دراسة وثائقية . ومجلة الطليعة» القاهرية . أول يناير ١٩٧٥ . العدد ١ . ص ٨٢ - ١٠٧

٦ - أبو سيف يوسف . لكي لا يعتم أحد على الحياة . تعليق . المصدر السابق . ص ١٠٨ - ١١٣.

محمود نسيم

حول ندوات مئوية الهلال:

أسئلة النهضة ونقد العقل التوفيقى

لماذا -رغم انقضاء ما يقارب من القرنين- تظل الأسئلة التى فجرها عصر النهضة منذ بواكيره الأولى،هى ذاتها وإلى الآن معلقة وغير محلولة،ولماذا صاغت التوفيقية معادلة النهضة؟ولماذا تصعد الآن تيارات ارتدادية لاعقلانية تتناول جميع المسائل الفكرية من موقع العداء للعقل والعلم،وتفضى إلى فلسفات الجوهر الدائم والماهيات الثابتة وتنكر على التاريخ أى إمكانية وكل مقدرة على إنتاج ما هو جديد،وتلقى -وتلك هى المسألة- قبولا جماهيريا متزايدا والتفافا يجعلها تبدو الآن كما لو كانت متحكمة فى الشارع والبيت والمؤسسة تأهبا للانتقال الأخير إلى الدولة ،ولماذا يظل الواقع المصرى يبحث عن الأب/النموذج ،إما فى التراث أو فى الغرب ،وهما الحدان اللذان شكلا منشأ وسياق الحركات الفكرية والسياسية وصاغا من ثم تطوراتها اللاحقة حيث تبدت صورة الجماعة عن نفسها وعن الآخر ملتبسة،ومؤسسة على ثنائيات غير محلولة،ترى فى العالم كلا من العلاقات المتعارضة،والقائمة على الاختيار القطعى بين حدين،واتخذت التيارات الفكرية بذلك شكل القبائل المرتحلة ،قبيلة تنصب خيامها ،متنقلة فى الزمان ،إلى ما تعتبره أصول الهوية ومكوناتها الأولى بحثا عن خصوصية تراثية مجردة ونقية من لواحق التاريخ وشوائبه مبشرة بأولوية النص وحاكمية الله،فيما تنصب الأخرى خيامها على الجانب الآخر من المتوسط ،متنقلة فى المكان،تنشد أنماط الحضارة الأوربية واستعارة هياكلها الاجتماعية والتشريعية واستنباتها فى البيئة المحلية ،داعية إلى النموذج الغربى فى نتائجه الأخيرة غافلة عن مساراتها التاريخية وخطوط تطورها الفاجعة ،كما لو كانت مكتسبات التاريخ منتجا صناعيا قابلا للاستهلاك والتداول بمجرد الاقتناع الفكرى بجودته وفوائده ،وهكذا وقع التياران الرئيسيان الدينى والعلمانى ،اللذان ظلا يتجاذبان الواقع الاجتماعى والفكرى، فى التباس المفهوم والهوية ،وانطلق كل منهما من نصه الخاص فى ممارسة فكرية وسياسية قائمة على استعارة النموذج ،التراثى أو الغربى،متقافزة على خصوصيات المراحل الاجتماعية وشروطها. تلك الأسئلة ،وغيرها ،تبرر-مجددا-ضرورة إعادة قراءة النهضة بمنهج نقدى يرى الفكر فى تحولاته وليس فى ثوابته ،وفى تفاعله الجدلى

مع الأبنية والتراكيب الاجتماعية وليس في رصده الظاهري لها ،خلافا لما هو حادث غالبا من بحث التاريخ بمنهج وصفي وتبريري ،ولعل تلك المراجعة الواجبة هي ما دعت «الهلال» لأن يكون احتفالها بمئويتها الأولى مناسبة لإعادة قراءة النهضة وطرح أسئلتها الجوهرية ،وذلك عبر ثلاث ندوات متتالية وقد تناوب تقديم الأوراق الفكرية والأبحاث عدد من ممثلي الاتجاهات الفكرية الفاعلة الآن في المحيط الثقافي العربي ،حيث أجريت عقب تقديم الأوراق تعقيبات وحوارات موسعة.

إن السؤال الآن ،وفق ورقة العمل المقدمة للندوة ،هو :هل كان التغيير سطحيا أعطى الخارج مظهرا تحديثيا ،ولم يصل إلى الجوهر والعلاقات والخبرة المشتركة ،وهل كان التنوير محددا بحدود النخب المتعلمة ولم يبلغ الهياكل والجذور؟إن قضية الدولة الدينية والدولة المدنية أصبحت مثار خلافات ونزاعات فكرية وسياسية ،رغم أنها لم تبلغ هذه الحدة الخلافية في البدايات الأولى لعصر النهضة ،ومازالت الدعوة إلى الإصلاح والتجديد الديني شعارات عامة لم ترتفع إلى مستوى المشروع المتكامل ،ومازالت قضية العلاقات بين الأنا القومي والآخر الغربي موضع تفسيرات ومواقف مختلفة تتراوح بين الدعوة إلى الاندماج الكامل أو الرفض المطلق على أساس طائفي يكاد يصل أحيانا إلى حد صياغة رؤية صليبية جديدة لهذه العلاقة ،أو محاولة التوفيق المظهري بين خصوصية الهوية القومية والآخر الغربي ،لتلك الإشكاليات وغيرها ،ساقت الهلال مبرراتها لانعقاد الندوة كمقدمة لاعادة قراءة النهضة ،استشرافا لعصر قادم ،واستهلالا لمئوية جديدة من التنوير ،كما نأمل ومن التحديث.

***

شكلت العلاقة بين الذات القومية والآخر الغربي مفاصل أساسية في الأوراق المقدمة ،حيث ركزت مجموعة من الأبحاث على العرض التاريخي والتفسير لنشأة وتطور الرؤية العربية للحضارة الأوربية والاستجابة لها ،والرؤية في أحد تعريفاتها فعل جماعي ،إجمالي عفوي سابق على التحليل يتألف من مجموع الصور والتصورات ،الأفكار والأحكام والمعتقدات والأعراف التي تلخص في ذهن شعب ما شعبا آخر ،ويترجمها عمليا هذا الشعب في مواقف وحركات وسلوكات كلها جماعية حتى ولو قام بها فرد واحد ،والاخر الذي تجسده الصورة ليس معطى أتصرف به كما أشاء ،بل هو فعل وذات ،وتمر الصورة أثناء تطورها ،كما يرى أنطون المقدسي ،بمراحل ثلاث هي أيضا من مستويات وجودها ،الأولى جماعية تتكون معها الصورة عفويا إثر الاتصال الأول بين شعب وشعب ،وتعبر الجماعة عن هذه الصورة بالأجناس الأدبية الخاصة بها ،ومنها الحكم الشعبية والكلمات المأثورة ،النكات والأساطير والحكايات ،الثانية فردية تتألف مما يكتبه كتاب شعب عن شعب آخر ،وهنا يتأثرون ويؤثرون في الرؤية الشعبية ،فيعبرون عنها وفي الوقت ذاته يعبر كل منهم عن وجهة نظره وتبدأ المرحلة الثالثة من زمن النقد الذي يأتي متأخرا عندما يتناول التحليل المنهجي صور فترة زمنية مضت وانقضت ،فيضع كل صورة في إطارها ويجردها بالتالي من هالتها السحرية(١).

لقد ظهرت البواكير الثقافية الأولى للنهضة إثر عودة أول بعثة دراسية أو فدها محمد علي

إلى باريس ،ومن يومها إلى اليوم ما برح الغرب حاضرا بشكل أو بآخر في أغلب الكتابات العربية ،ويذهب الدكتور فؤاد زكريا في ورقته المقدمة «نحن والغرب» إلى أن مفهوم الغرب محاط بقدر غير قليل من الالتباس ،وذلك لأن الطابع المميز للغرب ثنائي الأبعاد ،عقلي وعسكري،ثقافي وسياسي ،فضلا عن التباس آخر يقع بين المعنى الحضاري والمعنى الجغرافي للفظ الغرب ،ذلك الذي نستخدمه بالمعنى الذي ارتبط ،خلال القرون الأربعة الأخيرة.بالسبق العلمي والتقدم الثقافي ،وموضع الالتباس هنا أن الغرب أيضا موقع جغرافي معين ،وفي هذا الموقع تقع شعوب يجمعنا وإياها تاريخ طويل من العلاقات المعقدة التي كانت في الأغلب عدائية.

ولعل الإشكال الرئيسي الذي تتبلور فيه معظم هذه الالتباسات يكمن في إزدواجية الثقافة والسياسة ضمن مفهوم «الغرب» أي في كون هذا المفهوم منطويا علي عنصرين لا ينفصلان عنه،يسير كل منهما بطبيعته في اتجاه مضاد للآخر ،ويشكل نقيضة أساسية في صميم عملية الاتصال مع الغرب ،كانت هذه النقيضة ماثلة بوضوح منذ أولى لحظات الاتصال بيننا وبين الغرب الحديث متمثلة في الحملة الفرنسية بجانبيها العسكري والثقافي ،فقد كانت حملة العلماء جزءا لا يتجزأ من الحملة العسكرية،وجاءت الحملتان سَويا لكي تقدما رمزا صارخا ومبكرا للالتباس الأساسي في معنى الغرب،وهو ما انعكس على تاريخ العلاقة المعقدة التي ربطت أو فرقت بيننا وبين الغرب منذ تلك اللحظة المبكرة،وتمثل ذلك واضحا في قادة النهضة الذين كانوا ،بمعنى ما تجسيدا لتلك الإزدواجية :التأثر الثقافي والمقاومة السياسية ،وهي إزدواجية تعكس سمة جوهرية في البنية الأساسية للغرب الحديث.

وبقدر ما أدت ثنائية الإشعاع المعرفي والرغبة في التوسع والسيطرة إلى خلق تشوهات عميقة في صميم الحضارة الأوربية ذاتها ،فإنها قد ولدت تشوهات مماثلة في المجتمعات التي احتكت بتلك الحضارة من خلال أحد طرفي هذه الثنائية أو كليهما معا،إن جدلية المواجهة مع الغرب قد أصبحت منذ هذه البداية المبكرة تكمن في جذور أهم التيارات الثقافية التي سادت عصر النهضة ،ويمثل ذلك التيار التحديثي مثلما نجد في حركة مقاومة التحديث والتبشير بالعودة إلى التراث فلم تكن تلك الحركة التراثية التي اتخذت أشكالا ومسميات متعددة طوال عصر النهضة مجرد تطور ذاتي للفكر التراثي ،ولم تنبثق بفضل رغبة هذا الفكر في الانتقال إلى مواقع جديدة وإنما كانت في جوهرها رد فعل على الخطر الخارجي الزاحف .

يكتفي الدكتور فؤاد بذلك التحديد الإجمالي لحركة الثقافة العربية. عبر علاقاتها المركبة مع الغرب،ورغم صحة تحديداته إلا أنها تظل قراءة للنتاج الفكري منعزلا عن سياقاته الاجتماعية المحددة.كما أن إجماله جاء نظرة طائر محلق،نظرة ثاقبة ولكنها مبتسرة،تقابل على نحو ميكانيكي بدرجة ما بين الطبيعة الإزدواجية للغرب والتباساته المعرفية والاستعمارية ،وبين الازدواجية في الثقافة العربية ،دون اهتمام بفحص جذور ومسارات الازدواجية والتوفيقية في الفكر العربي،مما جعله عمله-في تلك الجزئية- منحصرا في

قراءة السطح ورصد الظواهر ودمج التيارات المتباينة في خصائص مشتركة ،وهو عمل على أهميته أشبه بالافتتاحيات والعناوين المجلجلة. ولعل الإدراك المبدئي للتباين والتعدد داخل رؤية الأنا ذاتها في مرآة الآخر ،وهو ما حدا بالدكتور حسن حنفي في بحثه المهم «الموقف من الغرب، الماضي والحاضر والمستقبل» إلى رصد ثلاثة تيارات تلتقي جميعها في نموذج واحد هو «الغرب نمط للتحديث» وإن اختلفت فيما بينها في نقطة البداية، الدين في تيار الإصلاح الديني، والعلم في التيار العلماني، السياسة أو الدولة في الفكر الليبرالي».

ويحدد الكاتب تحولات التيارات الثلاثة ومساراتها عبر المراحل الزمنية المختلفة، ففي تلك المرحلة الممتدة من رحيل الحملة وحتى الاحتلال الانجليزي ،شكل الآخر الغربي نموذجا للتحديث ليس فقط في العلوم الطبيعية والصناعات العسكرية وإنما في هياكل المجتمع وأبنيته ،ويأتي فشل الثورة العرابية وإنتهاء مشروعها الإصلاحي نقطة فاصلة، فقد ارتد محمد عبده نسبيا وأصبح نصف سلفي، أشعريا في التوحيد، معتزليا في العدل، ثم تأتي النقطة الفاصلة الثانية، وهي إنهاء الخلافة الاسلامية بعد قيام الثورة الكمالية التي تبنت العلمانية والنمط الغربي للتحديث كلية ،فينقسم تلاميذ محمد عبده إلى تيارين: السلفية والعلمانية، فقد غلبت على رشيد رضا السلفية دفاعا عن الخلافة والإمامة العظمى، فنشأ بذلك التيار السلفي الحديث باحثا عن جذوره عند محمد عبد الوهاب ثم ممتدا إلى أحمد بن حنبل ،وكتب على عبد الرازق «الاسلام وأصول الحكم» متبنيا العلمانية الغربية من داخل حركة الاصلاح داعيا إلى الفصل بين الدين والدولة على النمط الغربي ،وفي كلتا الحالتين ظل الغرب نمطا للتحديث، وتشهد الخمسينات فيما يرى الدكتور حنفي النقطة الفاصلة الثالثة، فقد ارتد الفكر الإسلامي بتأثير الصدام بين الإخوان وضباط يوليو، فخرج من المعتقلات عاجزا عن التعامل مع الواقع ،منعزلا عنه، دائرا على عقبيه ،من الضد الى الضد، ومن النقيض إلي النقيض، الإسلام في مواجهة المجتمع في الداخل والعالم في الخارج، ويثبات الآلية يرصد البحث في عجالة ظواهر الاتجاهين :العلماني ،والليبرالي، وتحولاتهما فالفكر العلماني يبدأ بأنه لن يتغير شيء في الواقع إن لم تتغير نظرتنا للطبيعة والمجتمع، فبشر «شبل شميل» بنظرية التطور، وأنشأ «فرح أنطون» مجلة الجامعة للدعوة إلى العلمانية كما حددتها التجربة الأوربية، وأسس «يعقوب صروف» المقتطف لترويج نظريات العلوم الطبيعية ،ثم بدأ «سلامه موسى» في الترويج لكل ما هو غربي في العلم والسياسة والاجتماع ،ويبدأ الفكر السياسي الليبرالي من مسلمة أنه لا يتغير شيء في الواقع إن لم يتغير في السياسة أو في الدولة أولا ،روج الطهطاوي وخير الدين التونسي لفلسفة التنوير باعتبارها نموذج الحداثة ،الحرية والمساواة، الدستور والقانون، البرلمان والتعددية الحزبية، قنن الطهطاوي بناء الدولة في «مناهج الألباب» نشأ جيل آخر ،لطفي السيد، يقصر همه على الأمة المصرية، ويوصل نمط تحديثها الغربي ليس في الشريعة الاسلامية كما فعل الطهطاوي ،بل في مصادرها اليونانية كما هو الحال في الغرب، وازداد التغريب درجة عند طه



حسين في «مستقبل الثقافة في مصر» لكي تصبح مصر جزءا من الغرب ومرتبطة به،جزءا من ثقافة البحر الأبيض المتوسط بشاطئيه الغربي والعربي.

في النقاط السابقة ،وبصورة مجملة ،استعرضت الأفكار الأساسية التي أوردها حسن حنفي حول المحور الأول الذي تبدت حوله بصورة الغرب في مرآة الذات القومية ،حيث اتخذت الذات وعبر مواحل تاريخية محددة من الوافد الغربي خطا للتحديث،غير أن المسألة تظل رغم إيضاحاته ملتبسة،وذلك لأن الوقائع والأحداث السياسية والاجتماعية،وإخفاق العرابيين« الاحتلال ،الصدام مع ضباط يوليو» التي فسر بها حسن حنفي الانقلابات الجذرية في مواقف وتوجهات تيار الإصلاح الديني هي ذاتها التي تعرضت لها بقية التيارات ،فلماذا اتخذ المنحنى الفكري للتيار الديني تلك المسارات تحديدا،إن الوقائع على تأثيرها الحاسم قطعا ليست كافية،حيث يظل الاحتياج قائما إلى فحص البنية الداخلية للفكر الديني في جوانبه العقيدية والاجرائية معا، وبشكل أخر،فإن تفسير العنف الديني كنتيجة ورد فعل للمعتقلات والتعذيب والحصار السياسي والأمني والأزمات الاقتصادية ،يقصر الرؤية على أحد جوانبها ويركزها في واحد من أبعادها ،فنفس تلك المسببات قائمة في حالة التيارات الأخرى،دون أن تأخذ مسارات مماثلة لتلك التي اتخذتها التيارات الدينية ،والمسألة بذلك تظل بحاجة إلي تفحص مغاير يبحث في الآليات الفكرية ذاتها وفي كيفيات الاستجابة وأطرها المرجعية ،وليس مجرد رصد تحولات الواقع في مستوى ،وتحولات الفكر في مستوى ثان،ثم اجراء تطابقات أو تعارضات بينهما.كما أن أحادية التفسير تبطلها الوقائع التاريخية ذاتها ، فليست معتقلات الناصرية وحدها هي المولدة لتيارات الإسلام السياسي المعاصرة وارتداداتها الفكرية ،فلم تكن قوة السلطة فقط هي التي أعطت الناصرية القدرة على التخلص المؤقت من الإخوان ولم يكن عنف المعتقلات وحسب هو المكون للجماعات الدينية ،لقد كان المشروع الناصري،فيما يرى غالي شكري،عنوانا لمعادلة بديلة للتوفيق بين الاسلام والغرب،هذه المعادلة الجديدة هي التركيب بين القومية العربية والعالم،ليست ثنائية جديدة وإنما تغيير في محتوى النهضة . .ولكن الناصرية التي أبدعت هذه الصيغة للبديل التاريخي وقعت أيضا في أخطاء تاريخية،فهي لم تبدع صيغة ديمقراطية بديلة لليبرالية وانساقت وراء الحلول الادارية واتجهت إلى تصفية البدائل المنظمة ،الاسلام السياسي والحركة الشيوعية وأحلت النخبة العسكرية محل النخبة السياسية ،وغير ذلك من اخطاء ولدت في مجملها بديلها الثيوقراطي(٢).

***

يندرج بحث الدكتور حسن حنفي وغيره من أبحاث ندوة الهلال،في تلك المنظومة الفكرية التي تعطي النهضة بعدا زمنيا هو الحملة الفرنسية وباطارا مكانيا مركزيا هو مصر،ولن أتوقف هنا لمناقشة ما إذا كانت الحملة قد قفزت على السياق الاجتماعي والفكري في القرن الثامن عشر وابتسرت تطوره الذاتي،أم إنها شكلت ،وفق الكتابات الشائعة،صدمة الحداثة المؤسسة بدورها للنهضة ،فذلك خلاف شائع ،فقط يكفيني هنا أن أشير إلى بحث الدكتورة ليلى عنان والحملة الفرنسية بين الأسطورة والحقيقة» التي حاولت

أن تتبين فيه حقيقة جنود الحملة وضباطها قبل أن تحويلهم أساطير القرن التاسع عشر إلي أنبياء للحرية والتنوير ،وذلك من خلال دفاتر يومياتهم وخطاباتهم إلي ذويهم ،فضلا عن حقيقة بونابرت نفسه ،تلك التي تبدو واضحة إذا ما تذكرنا أنه وبعد شهر واحد من عودته إلي فرنسا من مصر ،استولى على الحكم في انقلاب عسكري سلمه السلطة المطلقة ،وأنه كبت بعد ذلك مباشرة كل الحريات، وأزال كل ما اكتسبه الشعب الفرنسي من مكاسب الثورة ،وألغى حتى مبدأ الانتخابات وأغلق الصحف ،وأصبحت حكومة فرنسا وقضاؤها وفكرها في يده هو وحده ،أصبح حكمه فردية مستبدة ومطلقة حتى ترج نفسه امبراطورا»(٣).

إن رؤية الحملة الفرنسية كعلامة فارقة بين زمنين أضحت من المعطيات الثابتة في كتابات الكثرة من المشتغلين بالتأريخ الاجتماعي والفكري وهي فضلا عن وقوعها في المنهج التجزيئي - تحدد التقدم باعتباره مفهوما كليا مستقلا من وقائعه أو كعملية تحريك واستنفار لقوى بنفسية بفترض أنها كامنة فنيا غير عابئة بصيرورة التاريخ أو تحولاته ،و"إذا كان لنا أن نسأل عن حول تأثير الحملة ونتائجها ،فلا يكفي أن نشير إلى طابعها المزدوج ،الاستعماري والمعرفي ،ولا أن ننظر إلى التحولات التي أعقبتها باعتبارها تركيبا جينيا منسوبا لها ،وإنما يجب أن ننظر للحملة في إطار تفاعلات القرن الثامن عشر ونسيجه الاجتماعي والسياسي ،ذلك الذي أفرز ككل مجمل التغيرات اللاحقة.

لقد شهد القرنان الثامن والتاسع عشر مشروعين للنهضة ،تركز الأول في الأطراف ،نجد والحجاز والصحراء الليبية والسودان ،وقام على الإحياء الديني والدعوة الى تجديد التوحيد الإسلامي كما فهمه سلف الأمة أي الدعوة إلى إحياء الإسلام العربي ،بتعبير طه حسين ،وتطهيره مما أصابه من نتائج الاختلاط بغير العرب ،ومن هنا جاء تركيز هذه التيارات وخاصة الوهابية على تنقية عقيدة التوحيد مما طرأ عليها بعد عصر الإسلام العربي ،إسلام العرب الأوائل قبل عصر الفتوحات ،وإذا كان صحيحا أن عقيدة التوحيد قد بلغت أنقى صورها الفكرية على مدار التاريخ الفكري الاسلامي في التجريد المعتزلي الذي بلغ حد نفي الصفات عن الذات والقول بخلق القرآن وحدوثه حتى لا يتعدد القدماء، مما قد يشرب وحدانية القديم ،لكن فكر المعتزلة الفلسفي كان وليد مجتمعات متحضرة واستجابة لتحديات فكرية وفلسفية تميزت بها بيئات فكرية معقدة ومركبة ،ومن هنا كان هذا التجريد المعتزلي غريبا ومرفوضا من محمد عبد الوهاب الذي رفض حتى الاستدلال بالقياس ووقف عند ظواهر النصوص القرآنية والنبوية ورفض أن يلجأ في فهمها للتأويل واستقرت الوهابية على أن الرأى لا وأن له بجانب النص(٤).

ورغم إخفاقها ،في النتائج الأخيرة ،في إقامة دولتها السلفية ،إلا أن تلك الدعوات أحدثت تأثيرات متباينة في مشاريع النهضة التي واكبتها أو أعقبتها ،فهي لم تكن دعوات دينية محض بل قومية وسياسية وحركات اجتماعية منظمة بعضها خاض الحروب وبعضها وصل إلى السلطة فضلا عن أنها كانت ترى رأي بن حنبل في ضرورة أن تكون الخلافة في قريش، أي في العرب ،ويعني ذلك تمردا ضمنيا على استئثار الأتراك بالسلطة ويحمل دعوة

إلى عروبة الدولة والإسلام، كما أن تلك السلفيات الأولى قد تعدت الدعوة إلى النشاط العملي وإقامة نماذج صغيرة لدولتها المقترحة على نحو ما نجد في «الزوايا» التي أقامتها السنوسية، وهي مجمع سكاني شبيه بالتعاونيات، وقد انتشرت هذه الزوايا وتعددت وشكلت الحزام الإسلامي لافريقيا جنوب الصحراء، وبالمثل كذلك، كانت المهدية حركة جماهيرية محملة بالنزوع القومي ومشبعة بقوة الخرافة والمهدى المنتظر بساعية إلى نقاء سلفي يصل زمنها الخاص بزمن الرسول مباشرة مسقطة ما بينهما من أزمنة.

ولعل تأثيرات تلك الدعوات في حركة الجموع لا في النخب هو مادفع بعابد الجابري في إحدى مساجلاته مع حسن حنفي في اليوم السابع تحت عنوان «لاندين لها بل للحركة الوهابية» بأن الساحة العربية كانت واقعة تحت تأثير الوهابية والسنوسية والمهدية، زمن الحملة الفرنسية وزمن امتداداتها، أما حركة التنوير فقد كانت محصورة في مصر والشام وحدهما، وأصداؤها في الأقطار العربية الأخرى كانت من الضعف بحيث لا يمكن مقارنتها مع أصداء الحركة الوهابية ومثيلاتها ولست أجد ضرورة ما للدخول في محاجة حول أيهما كان أكثر تأثيرا، الوهابية أم الحملة الفرنسية، فليست المسألة إقامة تقابلات ثنائية بين حركتين متعارضتين وأية إجابة لن تكون قطعية، فالتأثيرات متشابكة، متراكمة باتساع الجغرافيا وتعدد المصادر الثقافية والأوضاع الاجتماعية، دون أن يمتلك تيار بعينه أن يكون دولة أو نموذجا مهيمنا، وظل الطابع العام هو تجاور التيارات وتفاعلها في مراحل معينة، وانعزالها عن بعضها وانغلاقها على ذاتها في باقي المراحل. غير أن إشارة الجابري تكتسب ضرورتها من إقرارها الضمني المغاير للمتواتر من الكتابات بعدم مركزية الحملة الفرنسية، واقتصار التنوير على النخب المثقفة وبقائه في دائرة الأفكار.

كما إن شعارات ومفاهيم التنوير، كما يقول الجابري كذلك، كانت وماتزال غريبة عن المجال التداولي للغة العربية وعن الحقل الثقافي العربي السائد، وإن مفهوم «المساواة» ومفهوم «المواطن» ومفهوم «حقوق الإنسان» وهي المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها الفكر التنويري هي مفاهيم لم يحدث بعد أن تمت تبيئتها في فكرنا وثقافتنا، ويبقى مع ذلك أن نشير إلى صحة ما ذهب إليه «مصطفى التواتي» من أن فكرة الجابري تبقى قائمة على تقييم كمي لا نوعي لمدى تأثير كل من الوهابية والحملة، فالحركة الوهابية وأن لا مست أعدادا أكبر بالقياس إلى أولئك الذين لامستهم أفكار التنوير، فإن تأثيرها يبقى محصورا كذلك في إطار النخب التقليدية، وهي نخب محافظة بطبيعتها فلم تلعب دورا نهوضيا مهما، كما أن الوهابية نفسها لم تخرج عن إطار المنظومة الفكرية التقليدية إلا بصفريتها الطقوسية، وبالتالي فإنها لم تمثل نقلة نوعية، وكالسنوسية والمهدية، فإنها لم تستطع أن تبني دولا عصرية ولا أن تقدم نموذجا صالحا لاستقطاب حركة نهضوية، أما الأفكار التنويرية فمثلت نقلة نوعية على مستوى النظام الفكري والسياسي، لا مست نخبا عصرية ديناميكية بل واخترقت حتى النخب التقليدية ولو بدرجات متفاوتة، غير أن ضعف تأثيرها وانحصاره في دوائر الطليعة المثقفة، يعود، فيما يرى التواتي إلى الاختلاف

الأساسي في مدى تطور البنية الاجتماعية بين البيئة التي نشرت فيها تلك الأفكار والبيئة التي انتقلت إليها (٥) وتلك نقطة فاصلة تطرح علاقة الأفكار بالمجتمع المنتج لها وطبيعتها حينما تنتقل إلي بيئة مغايرة،فهي لا تحتفظ بنفس خصائصها وإنما تكتسب مواصفات مختلفة فأفكار الثورة الفرنسية كان وراءها عالم جديد وقوى أخذت تبني نفسها على رأس المال وعلاقات إنتاجه دافعة إلي الهامش اقتصاد الملكية العقارية الريعية بكل علاقاته والقوى القائمة عليه من إقطاعية وكنسية وسلطات مطلقة،وحينما انتقلت تلك الأفكار إلينا بدت كما لو كانت محض لناعات فكرية وفلسفية للنخب الناهضة ،تتعامل مع الناتج لا السياق ،ومع المحصلة النهائية لا المسار ،فلم تتحول إلي ثوابت في النسيج الاجتماعي،ومن هنا فإن مأزق فكر النهضة في كل مراحله يعود إلي محاولة إنجاز مشروع مجتمعي في غياب فاعله التاريخي.

ويقوم المشروع النهضوي الثاني على نقض ميراث العصر المملوكي -العثماني واتخاذ المصلحة المدنية لا السلفية الدينية معيارا وإطارا ،وتحديث البنى والهياكل الاجتماعية والسياسية على غرار التمدن الأوربي ،وهو مشروع توفيقي في الأساس ،قام في المراكز والمدن لا في الأطراف والصحراء ،واتخذ من مصر في عهد محمد على أولى محطاته وأكثرها أهمية،وقد تميزت هذه النهضة بكونها حركة إصلاح مدني قادها مصلحون مدنيون ،ونهضت بها مجموعة من العلماء والقادة والمدرا ، الذين تميزوا عن المصلحين الدينيين ،في كونهم لم يتقدموا إلى الأمة كفقهاء وعلماء دين،فالمنطلقات الاصلاحية كانت مدنية،والمعايير كانت مصلحة الأمة لا الموقف من الدين ويرى غالي شكري أن النشأة المشوهة لأشباه البرجوازيات كانت سببا في تكوين ما سمى بمعادلة النهضة التركيبة من الثنائيات المعروفة وهي نهضة قامت لتصوغ الفكر الذرائعي للبرجوازية الهجين،تلك التي لم تكن طبقة جديدة ولدتها وسائل الانتاج والاحتياجات الاجتماعية،بحيث تكتسب مشروعيتها وقدرتها على النمو المستقل(٦) ،وعلى ذلك،فإن عصر مطلع النهضة لم يشهد حركة عربية تحديثية خالصة تعمل على الاستيعاب الكلي والجوهري للحضارة الغربية بإحلال النظرة العلمية محل النظرة الغيبية وقصر الدين على جانبه الروحي الفردي،وما برز ضمن هذا الاتجاه يمثل نماذج فردية وفئات محدودة من خارج البيئات السلفية والوثيقية ،ومن خارج الإيمان الأصولي ،وهو ما أدى إلى تفرع التوفيقية إلي نزعة قبولية شبه مطلقة للفكر الأوربي وإلى سلفية منكفئة على الذات.

***

وهكذا -فإن العلاقة مع الغرب لم تكن تركيبا آليا بين ثنائية الذات والآخر،ولم تكن تبادلا مرآويا بين صورتين ،وإنما اكتسبت طابعها التباسيا على مايرى فؤاد زكريا ،أو أخذت مستويات متعددة على ما يذهب حسن حنفي،وينتقل«نصر حامد أبو زيد» باستقصاءاته الفكرية خطوة أبعد،فهو يسعى إلى فحص مشروع النهضة داخل تراث الذات، - الإسلامية بصفة خاصة،راصدا الصيرورات التاريخية ونقاط الصدام الأساسية فيها ،وكاشفا عن حقيقة أن الأزدواجية في النظر إلى أوربا هي ذاتها الازدواجية في

الذات.

في إضاءة دالة وكاشفة ،يرى الدكتور نصر أن الازدواجية في النظر إلي أوربا قد ازدادت تعقيدا وتركيبا حين حاول العقل العربي التوفيق بين أوربا والتراث الإسلامي العقلاني المؤهل للتواصل مع فلسفة التنوير هو بالأساس التراث الرشدي والمعتزلي على مستوى الفلسفة وعلم الكلام،والتراث العلمي التجريبي،وهذا التراث هو الذي انتقل إلى أوربا عبر الأندلس في عصر النهضة وأفادت منه في صياغة معادلة نهضتها ،لكن هذا التراث ذاته في سياق الحضارة الإسلامية كان تراثا مهمشا ،تم حصاره وعزله داخل دائرة ضيقة من الصفوة لحساب تراث آخر امتزجت فيه الحنبلية والأشعرية والصوفية هذه الصيغة التراثية التي قوتها الهيمنة التركية العثمانية هي التي أدت إلى التعامل مع التراث العربي الإسلامي بوصفه كلا جوهريا موحدا ،وبدوره يمثل هذا التعامل نوعا من الانعكاس لازدواجية التعامل مع أوربا بوصفها كلا جوهريا موحدا ،إنه في الحالتين انعدام الوعي التاريخي بالظاهرة ،سواء كانت تلك الظاهرة أوربا أو كانت التراث العربي الاسلامي، ويذهب الدكتور نصر إلى أن محاولة التوفيق التي تشأن مع تبلور التعارض بين الهويتين ،وكما مثلها محمد عبده قد تحركت قليلا عند طه حسين ،فلم يعد الغرب النسبة له أفكارا تحتاج لإيجاد مثيل لها يوافقها من التراث الاسلامي،بل تحول الى أداة منهجية لتحليل التراث وفهمه ونقده ،غير أن معادلة طه حسين لم تصل إلي غاياتها المرجوة ،لأن إنجاز التوفيق السابق عليه«محمد عبده» لم يكن حاسما.

ويركز الدكتور نصر ابتداء من عنوان بحثه«مشروع النهضة بين تلفيقية الطبقة والتراث التوفيقي» على تأكيد التحولات الفكرية في إطارها الاجتماعي والطبقي ،وهو يرى أن وعي الطبقة محصلة لتفاعل عناصر ثلاثة: حقائق وجودها الاجتماعي وشروطه أولا ،ممارستها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وحركتها ثانيا ،تراثها الفكري والعقلي المستمد من ماضيها ثالثا .وهو يرى أن العنصر الأول قد تم تحليله بشكل كاف في كتابات كثيرة،وتم الاقتراب من العنصر الثاني،بينما لا يزال العنصر الثالث غائبا عن محاولات التفسير والفهم،رغم ذلك يظل تحديد الدكتور نصر لشروط إنتاج الطبقة لوعيها نظريا ومجملا ،فمفهوم الطبقة،كما يرى فيصل دراج«مفهوم مجرد وشكلي،ولايمكن معرفة حدوده إلا إذا طبق على وضع اجتماعي محدد،أي أن دراسة الطبقات والثقافات الطبقية لا تعطي نتائج علمية إلا إذا طبقت على تشكيلة اجتماعية -اقتصادية محددة إذلا يمكن دراسة الوضع الثقافي بدون دراسة نمط الانتاج وشكل الدولة وتمايز الطبقات»(٧).

لقد اعتمدت توفيقية النهضة على التنظير التبريري القائم على مبدأ إرجاع القيم والمنجزات الأوربية إلي جذور أو قرائن أو أصول إسلامية بغض النظر عن المستندات التاريخية لهذا الإرجاع أو الفروق القائمة بين النظامين الإسلامي والغربي،فالديمقراطية تتوافق مع الشورى،المنفعة العامة تتوازى توفيقيا مع المصلحة الشرعية ،الرأي العام الحديث يقارن بمبدأ الإجماع الفقهي،والضريبة بالزكاة وغير ذلك ،وإذا كان محمد عبده قد بدأ هذه المعادلة بالقول إن الحضارة تتوافق مع الإسلام،فإن الرعيل الثاني من مدرسته مال

بطرف المعادلة إلى الناحية الأخرى فقال إن الإسلام يتوافق مع ما تأتي به الحضارة وقد استمرت التوفيقية منذ مطلع عصر النهضة وتبعاً لما جرى تطورات المؤثرات الغربية، وتوسعت كلما جاءت هذه المؤثرات بتحديات أكبر في إعادة تفسير الإسلام عقليا ومدنيا من أجل الحفاظ على سلامة منطلقها النظري المبدئي(٨).

وفي سياق الكشف عن أسباب إخفاق مشروع النهضة التوفيقي الذي أدى في النهاية إلغاء التوفيقية ذاتها والانحياز الكامل لهذا الطرف أو ذاك من أطراف المعادلة، يذهب البحث إلى أن النهضة تمت في إطار مشروعات نخبوية تستبعد الجماهير إن تحليل خطاب النهضة من هذه الزاوية يؤكد أن كل مشروعات الفكر التنويري كانت تنتظر قيام النهضة الحاكمة بتبنيها وتنفيذها على أرض الواقع، وهنا تحديد جوهري لأزمة النهضة، فما يجمع بين كل المشاريع النهضوية هو تعويلها على الدولة لانجاز كل مشاريع التغيير، وهو علة فشلها في استئصال ما يسميه البعض «بنية الهيبة» وبالتالي عجزها في استئصال سمات الرعوية من شخصية العربي واستتباب ملامح المواطنة فيه.

-وفي إجابته على سؤال مماثل ولماذا يتنكس التنوير؟

يرى الدكتور جابر عصفور أن قضايا التنوير وظلت في صيغها الثنائية التي لم تحل تعارضاتها حلا جذريا ينفي صيغة معرفية بصيغة معارضة، فظلت الثنائيات قائمة تعوق طبيعة بنيتها كل فعل جذري من أفعال الوعي الضدي وتحيل ثوراته المعرفية إلى نزعة إصلاحية توفيقية»(٨).

ولعل ذلك الإدراك المبدئي لخصوصية مشروع النهضة وعوامل إخفاقه ذلك الذي تبدى في ندوات الهلال وغيرها من المراجعات الفكرية، أن يشكل خطوة أولى وضرورية، لكي ينتقل التقدم من مرجعية العصور الأولى المستقبل.

المراجع.

١- أنطون المقدسي: العلاقات بين الحضارتين العربية والأوربية «وقائع ندوة همبورج» الدار التونسية للنشر، ص٨٨ ، ٨٩.

٢- غالي شكري: أقنعة الإرهاب والبحث عن علمانية جديدة « هيئة الكتاب، ص٤٩.

٣- ليلى عنان: الحملة الفرنسية بين الأسطورة والحقيقة، دار الهلال، ص٢٠.

٤- محمد عمارة: تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة، دار الهلال، ص٢٨.

٥- مصطفى التواتي: أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة، دار محمد على الحامي، تونس، ص ٥ ، ٦.

٦- غالي شكري: مرجع سبق ذكره، ص١٥٦.

٧- فيصل دراج: الثقافة والطبقات الاجتماعية، أدب ونقد، مارس ١٩٩٠، ص١١.

٨- محمد جابر الأنصاري: تحولات الفكر والسياسة، عالم المعرفة، نوفمبر ١٩٨٠، ص١١

٩- جابر عصفور: إبداع هيئة الكتاب، مايو ١٩٩٢، ص٣٠.

الحجر الداير بين النساء

«الحجر» (أو الذكر) هو حسين فهمي «الداير» بين زوجاته: (ليلى علوي) زوجته الأولى وحبيبته وأم أولاده متوسطة الحال و (صفية العمري) زوجته الثانية التي يعطيها جسده مقابل أموالها و (إلهام شاهين) التي يبحث معها عن المال الذي لا تملكه الأولى وعن الحنان الذي لا تمنحه الثانية. وعبر هذه الرحلة يحاول دون جدوى أن يصبح من رجال الأعمال، كما تفشل زيجاته عندما تعلم كل منهن أن لها أكثر من «ضرة».

إن اللافت للنظر في «الحجر الداير» لمحمد راضي، هو الطابع «التليفزيوني» للفيلم - بالمعنى الكاريكاتوري. فالحوار طويل جدا ومعظم الأحداث تدور في أماكن مغلقة، في منازل خاصة تضم دراما عائلية، مثل المشاكل الصغيرة من الحياة اليومية في منزل أسرة حسين فهمي: صراخ أطفال، طهو، مذاكرة...

ورغم أن الفيلم ممتع، إلا أن إيقاعه تليفزيوني. لا يناسب طوله: ساعتان وربع. يمكن اختصار نصف ساعة منها دون أن يختل شيء من الفيلم. فالقصة عبارة عن تنويعات على بنية واحدة للأحداث تتكرر بتصرف مع الزوجات الثلاث: حسين فهمي يحاول اقتحام عالم الأعمال من باب الزواج فيفشل في الأعمال والزواج. لكن سيناريو وحوار سامية شكري بخفة ظلهما وتفننهما في دفع تطورات جديدة للأحداث، يشدان المتفرج لا سيما أن الكاتبة امرأة، مما يعطي الفيلم مذاقا جديدا ونظرة غير مألوفة للشخصيات والمواقف في البنية والتفاصيل. هكذا نجد المرأة التي تمتلك زمام المبادرة في تراضعنا على أن المرأة تخجل منه (مثلا: إلهام شاهين وصفية العمري تعرضان الزواج على حسين فهمي)، كذلك نشعر بنظر امرأة في سيناريو يصور رجلا يبيع جسده (بصورة شرعية) ويعترف صراحة أن هناك رجالا كانوا يفضلون أن يكونوا في «حريم»، فالمهر ليس حكرا على جنس دون آخر. تتحطم كثير من كليشيهات السينما عندما تكتب المرأة. ورغم أن هناك سيناريست رجالا قد حاولوا مثل ذلك (رأفت الميهي مثلا في «سيداتي آنساتي») إلا أن نظرة الرجل للمرأة في السينما تظل في مجموعها محكومة

برؤية ذكورية تضع الأنثى في مرتبة أدنى، أو في مرتبة رجل وفيمينيست ونصف الأنثى. أما في «الحجر الداير» فهناك مصداقية جديدة تكتسبها الأحداث، مثل موقف المرأة التي تقبل الزواج من رجل متزوج بأخرى بحثا عن الجنس في إطار مقنن أو بحثا عن الأمان، بينما ينحصر هذا الموتيف غالبا في محركات مثالية أو ميلودرامية في السينما المصرية.

على مستوى الإخراج والتصوير، نجد نفس الطابع التليفزيوني للفيلم. فاللقطات أغلبها متوسط والكادر يثبت طويلا بينما يخرج الممثلون ويدخلون فيه كأننا بصدد مسرحية مصورة، أو يتكلمون مصطفين على خط واحد، يواجهون الكاميرا جميعا، كما في بعض اللقطات التليفزيونية الكليشية. حتى تكوين الكادر وتقطيع اللقطات يخضع كثيرا للمواضعات التليفزيونية، مثل اللقطات الأمورسي (ممثل وجهه للكاميرا يحاور آخر يعطي ظهره للكاميرا).

إلا إن الفيلم مصنوع بحرفية عالية، تتأكد في الثلث الأخير، حينما يتحول الفيلم للميلودراما والحركة داخل الكادر وبالكاميرا، فنجد ابتكارا في اللقطات وسرعة في الإيقاع والتقطيع، وإن ظلت اللقطات متوسطة، كما أن فريق الممثلين بطبيعته وبعده عن المبالغة كان عاملا حاسما في جذب المشاهد، حتى مساحات الميلودراما خلت من الانفعال الفج، فتألق حسين فهمي كممثل كوميدي لا يبيع عاهات ولا يستظرف وليلى علوي، بدون مكياج أو دلع والهام شاهين بدون كليشيهات الفتاة الأولى، فبدوا جميعا في أحسن حالاتهم، مع باقي فريق التمثيل.

يبقى أن نشير للمدلول الاجتماعي للديكور والملابس، فالمفروض أن حسين فهمي أفقر من أن يكون ديكور منزله بهذا المستوى ومن أن تكون خادمته (سميرة محسن) بهذا الثراء في ملابسها وتسريحتها ومكياجها. أما ملابس باقي الممثلين، فقد كانت مناسبة لوضع كل منهم اجتماعيا، ووظف السيناريو دلالتها، فحسين فهمي مثلا، كان يرتدي بذلة فرحه حين يذهب لحفلات رجال الأعمال، وفيما عدا ذلك يرتدي نفس الملابس تقريبا.

إن سيناريو سامية شكري يتضمن حسا اجتماعيا فطريا، فهي تتساءل من خلال الأحداث، بل وعلى لسان شخصياتها: لماذا يوجد فقراء شديدو الفقر وأثرياء فاحشو الثراء والأنفال؟ وتبني قصتها حول نموذج الرجل في مجتمع لا يسمح بشرى معيشي مرض لمتوسطي الحال ولا بالصعود الطبقي، إلا بمقدار وبشروط قاسية وتنازلات: إن حسين فهمي يلح على رموز أثرياء الاستيراد والتصدير والفساد لكي يعمل معهم، لكنهم يأبون لأنه لا يمتلك إلا ملاليم، ثم لأنه لا يمتلك إلا بضعة آلاف (بعد زواجه من صفية العمري) إذ إن عالمهم مقباسه

الملايين والدولارات.إن حسين فهمي يجهل قواعد اللعبة،ويطرق الباب بدلا من اقتحامه،فكيف تفتح له الحيتان لتفسح له مكانا بينها؟هكذا لا يلقون إليه إلا بالفتات: عملية سمسرة لبيع كباريه،ويظل هو يقدم التنازل تلو الآخر(ويرتكب الزوجة تلو **الأخرى لبيع جسده بمقابل)** ثم يبيع الهيروين ولا يجني إلا الفشل والطلاق،تماما كزوج إلهام شاهين الأول(الذي يحاول أن يبيع جسد زوجته)فكلاهما حجر يدور على فراغ.

ورغم هذا الوعي،إلا أن الفيلم حائر بين القالب الاجتماعي الواقعي والقالب الميلودرامي.وفي النهاية ،نجد تطور الصراعات والمشاكل ينحو تجاه القالب الثاني.رغم أن مشكلة الزيجات المتعددة لحسين فهمي ذات جذور اقتصادية اجتماعية.إلا إن تأزمها ميلودرامي،ينفجر عندما تعلم ليلى علوي أنه متزوج من إلهام شاهين،التي تثور عليه لأنه لا يصرح بأنه زوجها هي أيضا،ثم يتدهور الأمر تماما في هوة الميلودراما .إذ تحتاج إلهام شاهين لحقنة هيروين فيعطيها حسين فهمي جرعة زائدة فتموت،ويعود حسين فهمي لليلى علوي فتطرده فيتشاجران ويسل كل منهما سكينا في مواجهة الآخر (في مشهد جميل)وينتهي الفيلم مغموسا في الدموع مشفوعا بالعويل.

إن الميلودراما كنوع سينمائي ليست عيبا في ذاتها،وفي سينما الخمسينات،عند محمود ذو الفقار مثلا،أمثلة على ذلك.العيب في التكلف والسطحية والتكرار خاصة في المواضعات.لذلك لا نعيب على محمد راضي الميلودراما فقد صنعها بشكل جيد.ولا مناص من نقده من هذا المنظور مادام ذلك اختياره،ومن هنا نفهم لماذا لم يستكمل الملامح الاجتماعية في السيناريو،لأن الفيلم (والديكور مثلا) يثبت أن الهاجس الاجتماعي موجود لدى السيناريست لا المخرج.لذلك نتمنى أن تستخدم سامية شكري موهبتها وجرأتها في فيلم اجتماعي تتطابق نتائج الأزمة فيها مع مقدماتها،فلا تبدأ اجتماعية وتنتهي ميلودرامية.

كما أننا نأخذ على السيناريو انفلات خيوطه أحيانا،فكثيرا ما وجدت الكاتبة صعوبة في تتبع حياة حسين فهمي مع ثلاث زوجات،لذلك كانت تنسى صفية العمري أحيانا ولا تعود إليها إلا لحاجتها لدفع الأحداث،كما أن تشابك الخيوط قد جعل السيناريو يترك أمورا معلقة في الهواء،مثل مصير صفقة الهيروين والنهاية المفاجئة التي تجعلك تشعر أن المخرج لم يعرف كيف ينهي الفيلم لا أنه يترك نهاية مفتوحة.

كما أننا نأخذ على الحوار خطابيته في أكثر من موضع،خاصة في مشاهد المواضعات ،مثل الإبنة الثرية التي تعتب على والدها أنه تركها للضياع كي يتفرغ لجمع المال.

ورغم ذلك نحي سامية شكري ونتساءل عن مدى صحة وجود خصائص مشتركة في الأفلام التي تكتبها المرأة إن فيلم«الستات» لمدحت السباعي ،من تأليف ماجدة خير الله به كذلك حوار طويل وخفة ظل وشيء من الخطابية،بل وعلاقة رجل واحد بعدة نساء،،في قصة متعددة الخيوط،طويلة النفس،على غرار مسلسلات التليفزيون .إن الأمر يستحق الدراسة التي لن تتأتى إلا بمزيد من الأفلام«النسائية» وعلى كل ،فاقتحام المرأة للسينما من أبواب جديدة يستحق التحية لأنه يبشر بالتجديد.

هشام قاسم

الدخول والخروج
من عالم درجة حرارته أربعون

- ألو ..أستاذ محمد رومِيش..أنا هشام قاسم.
- ألو ..ازيك يا دكتور..تعال وشف ما جرى لي.
- أيه ..خير يا أستاذ محمد ماذا جرى!
- تعال شف يا دكتور ..حرارتي بقت أربعين.

كان الاستاذ محمد يتحدث بصعوبة ..أنفاسه تتابع بطلق النفس ليلقفه ..صوته واهن تشعر أنه ملفوف حوله حبل المشنقة.

- وبعدين يا دكتور في الحرارة المرتفعة هذه ..أنا لي ثلاثة أيام وأنا على هذا الحال.
- هل عاد التعب لصدرك من جديد.
- عاد..الكحة تجنني ..لسه عامل أشعة على الصدر.
- أقرأ لي التقرير.

ويطلب إبنه ليقرأ التقرير لي في التليفون وأتبين أنه مصاب بالتهاب شعبي حاد ،وتبادل الحوار حول نوعية الأدوية وطريقة أخذها أضيف شيئا وألغي آخرا.

الحديث مقتصر على مرضه..ليس فيه كلمة واحدة في الأدب أو السياسة أو الأحوال الشخصية.لكن تلمع أن صاحبنا يشعر بالقلق الشديد.شعور الغريق الذي في وسط المحيط ولا يجاوره أحد لينقذه.

ينتابك إحساس أنه يحيا بداخل قبر يحاول أن يفتح خلفيته ليخرج منه. هو وصراع الحياة والموت بمفرده.

أقوم بزيارته،أو أعاود الأتصال به بعد أسبوع.

- ألو..كيف أحوالك يا دكتور

وأنت كيف أحوالك أولا

- الحمد لله الحرارة أنقطعت منذ ثلاثة أيام.

كان صوته زاهيا كعصفور الصباح وهو ينتقل من غصن إلي غصن تشعر أن صاحبه تتملكه فرحة الغريق الجالس فوق سطح المركب بعد أن تم إنقاذه.

يسألني سؤاله عن آخر الكتب التي أقرؤها.

في مرة قلت له أنني أقرأ رواية «قدر الإنسان» لأندريه مالرو ،كان أعارني



إياها.

فسألنى عن رأيى فقلت: له إن الرواية مفرقة فى تفاصيل الثورة الصينية فشعرت بالملل تجاهها ولم أكملها. فانزعج من عدم أعجابى بها، وأخذ يعاتبني برقة وبخيبة أمل فى صديق يعزه فاكتشف منه فجأة شيئا لا يروقه.. وقال لي: ياهشام هذه الرواية فيها مواقف إنسانية لا أول لها من آخر.

وأخذ يعدد تلك المواقف، والأساليب الأدبية البارزة منها وصف تعلق «تشن» بقائده «جيسور» قبل أعواما طويلة أستاذه بالمعنى الصينى للكلمة.. أى أقل من أبيه وأكثر من أمه.

- ثم يا هشام من حق الكادحين أن يعبر عنهم الأدب وعن نضالهم وثورتهم.. كما يتحدث عن أصحاب الملايين والمجرمين.

طبعا تضررى كان من الإسهاب فى تفاصيل الثورة ولكن موقف الأستاذ روميش كموقف المحب الذي يسوؤه أن ينتقص أحد شيئا من محبوبته لأنه يراها عظيمة جدا

وتتكرر بيننا الاتصالات وتتبادل الأراء حول السياسة والفن والأدب والأحوال. حتى يأتى الاتصال الذى تكون فيه حرارته قد عادت إلى الإرتفاع من جديد، يبح صوته وتئن كلماته منه وتتشرخ أنفاسه. يتوقف الحديث عن كل شيء فى الحياة إلا حديث الإنقاذ. انقاذ المحاصر بحريق جسده.

وتستمر نوبات ارتفاع الحرارة وذهابها فى مسيرة الأيام الأخيرة من حياته،، تطفو على السبع الحقيقى الذى يحملها - مرض اللوكيميا - كلما ارتفعت الحرارة بح الصوت وأنسلب طعم الحياة منه، وإذا ذهبت عادت اليه

الغريبة أن قلق محمد روميش من ارتفاع حرارته وصعوبة تنفسه يفوق قلقه من مرضه الحقيقى.. كأنما أختفى منه ف بتلك الأعراض كنت أدرك أنه لابد أن يأتى اليوم الذى يخرج فيه السبع ويهاجم صاحبه.

الخطة الغائبة

جميل جدا أن يلتفت الرئيس مبارك إلي افتقاد الدولة لخطة ثقافية،وأن يهتم بسد هذا النقص،فيدعو أعضاء مجلس الشعب للتعاون مع وزارة الثقافة في «وضع خطة شاملة للنهوض بالثقافة ورعاية المثقفين في مصر»..وأجمل منه أن يلح الرئيس على سرعة وضع هذه الخطة الغائبة خلال هذه الدورة البرلمانية ،التي وجه الدعوة في خطاب افتتاحه لها ،أي خلال الشهور التسعة القادمة.

أما الذي ليس جميلا بنفس الدرجة،فهو موضوع هذه الخطة،وهو الجهات التي أناط بها الرئيس-دون غيرها- التعاون في وضعها..فقد طلب الرئيس وضع خطة حدد عناصرها، بالتطرق إلى النهوض«بشتى نواحي الإبداع الأدبي والفني وتمتد إلى نشر الكتاب وتصديره وإيفاد البعثات الى الخارج والنهوض بالفنون التشكيلية والتعبيرية على السواء».

ولا معنى لهذا الكلام إلا أن الرئيس يطلب باختصار خطة ثقافية هدفها رعاية الموهوبين.لا تقديم الخدمة الثقافية التي تحتاج إليها جماهير المصريين،مع أنه وجهها لاستنهاض الهمم لمواجهة التحديات التي تعطل زحف الوطن إلي مستقبله، بما يؤدي إلي الإرتقاء بقوة العمل المصرية،إلي مستويات عالية من المهارة والاتقان ،لا يحققها التعليم وحده.

وكما أن السؤال على صعيد الرياضة هو: هل تنفق الدولة أموالها على منتخب قومي لكرة القدم يشترك في أولمبياد برشلونة ..ويعود بلا ميدالية من أي نوع..أم تنفقها على انشاء مراكز لرعاية الشباب في كل قرية..وكل نجع،تستوعب طاقات الشباب،وتشغل فراغه،وترتقي بغرائزه،وتستنقذه من براثن الإرهاب والتطرف؟فإن السؤال على صعيد الثقافة هو: هل تنفق الدولة أموالها على مهرجان المسرح التجريبي ومهرجان لأفلام الأطفال أم تنفقها على إنشاء بيت للثقافة في كل قرية..وكل نجع،،يجد فيه الأطفال كتبا يقرأونها ومهارات يتدربون عليها ،ومواهب يعبرون عنها..

ذلك اختيار لا يستطيع مجلس الشعب وحده أن يحسمه بالتعاون مع وزارة الثقافة ،لأنه قضية تخص الأمة بكل فئاتها ،وهو يحتاج إلى إسهام كل المثقفين، وإلى اجتهاد خلاق لوضع الخطة الثقافية التي طال غيابها حتى كادت روح الأمة تختنق!..

ولابد أن غياب هذا الاجتهاد الخلاق،هو السبب في أن الدعوة لم تلفت نظر أحد،لا في مجلس الشعب ،ولا في وزارة الثقافة،ولا بين المثقفين،إذ الغالب أن الجميع نظروا إليها باعتبارها كلاما من النوع الذي يقصد به«وفض المجالس» الشعبية أو الثقافية!

صلاح عيسى